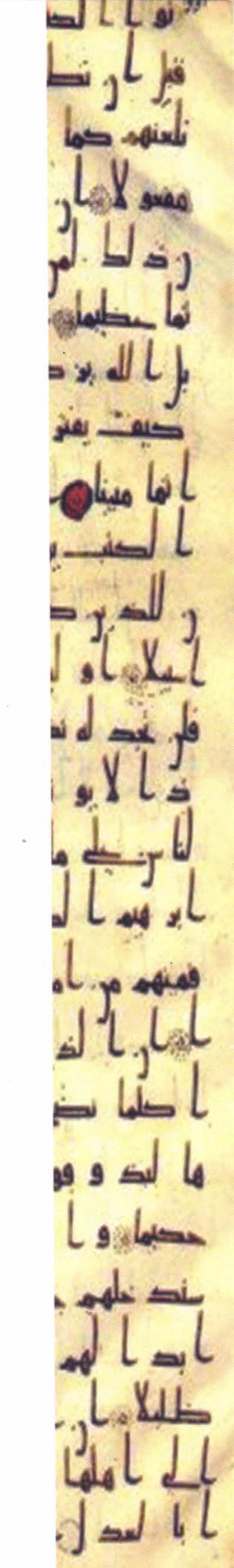
مقاربات
في قراءة التراث

الدكتور عبد المجيد النجار





مقاربات
في قراءة التراث

يتناول البروفسور عبد المجيد النجار في هذا الكتاب

مقاربات مختلفة في موضوعاته

وفي العلماء اللذين بحثوها وفي الأزمنة التي طرحت فيها .

منها ما يتعلق بمبدإ الشوكة في الفكر السياسي الإسلامي

كما جاء في فكر إمام الحرمين الجويني،

ومقاربة ثانية تتعلق بتقدير الفعل الإنساني بين النقل والعقل

كما جاء في فكر الإمام ابن تيمية ،

والمقاربة الثالثة تتعلق بالتصور العقدي لبنية الانسان

في فكر بديع الزمان النورسي :

وأراد النجار في كتابه أن يستساغ التراث استساغة منهجية ،

حاول ضبطها نظرياً في فصلين تناولا مسألة الوحدة والتنوع داخل التراث ،

بما هي سنة إلهية بنيت عليها موجودات الكون كلها :

ثم قعّد مبادئ لتقويم التراث مثل :

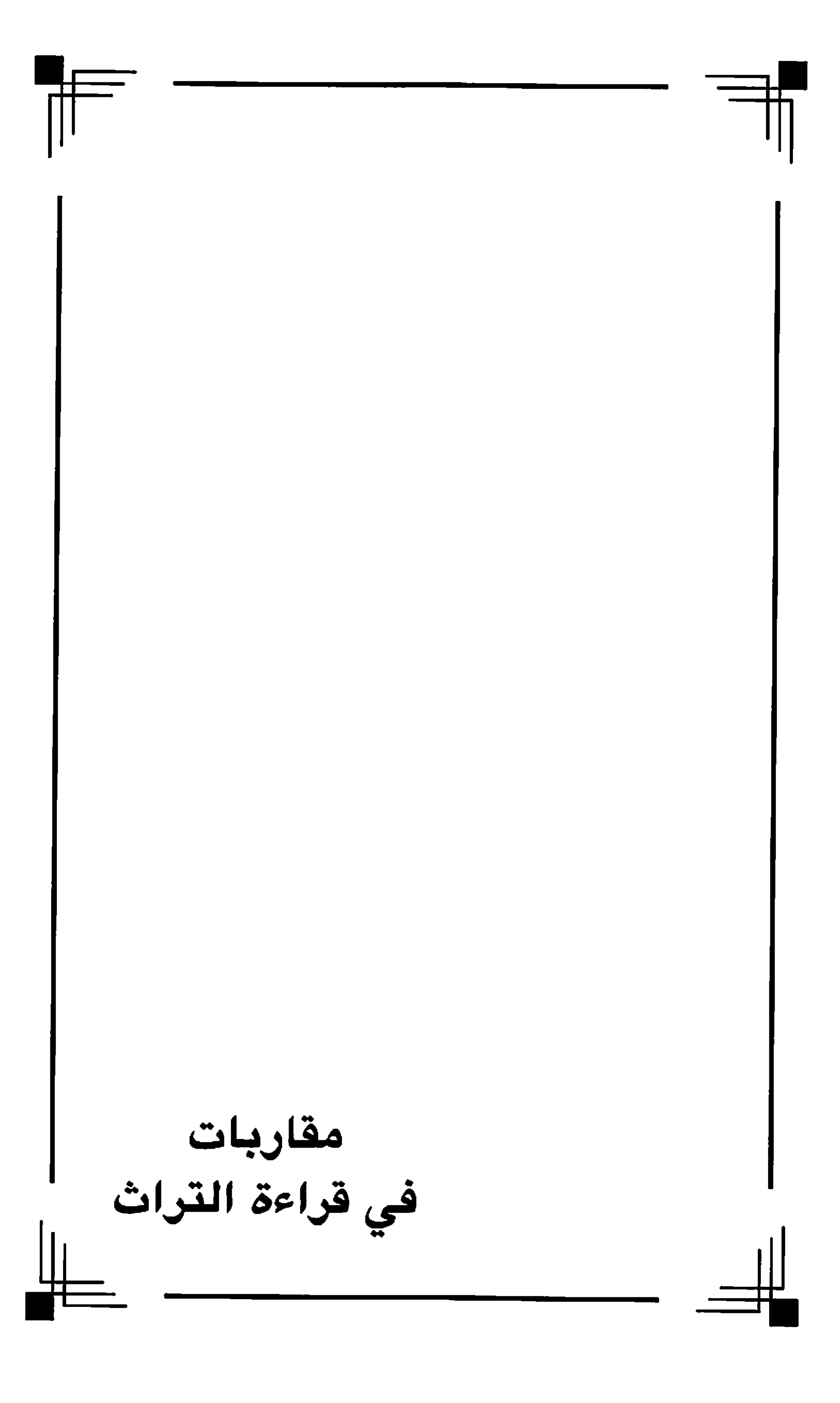
شرعية التخيّر، وإلزامية العرض ، وتاريخ التراث ، وشمولية التداول ...



شارع باب البنات - باب السويقة - تونس العاصمة

هاتف : 27734029 - 24599530

daralmalikiya@gmail.com



مقاربات
في قراءة التراث

الطبعة الأولى

1436هـ - 2015م

الدار المالكية

للطباعة والنشر والتوزيع

تونس – قبلي: طريق قابس – قرب جامع خالد بن الوليد

هاتف: 24599530 / 27734029

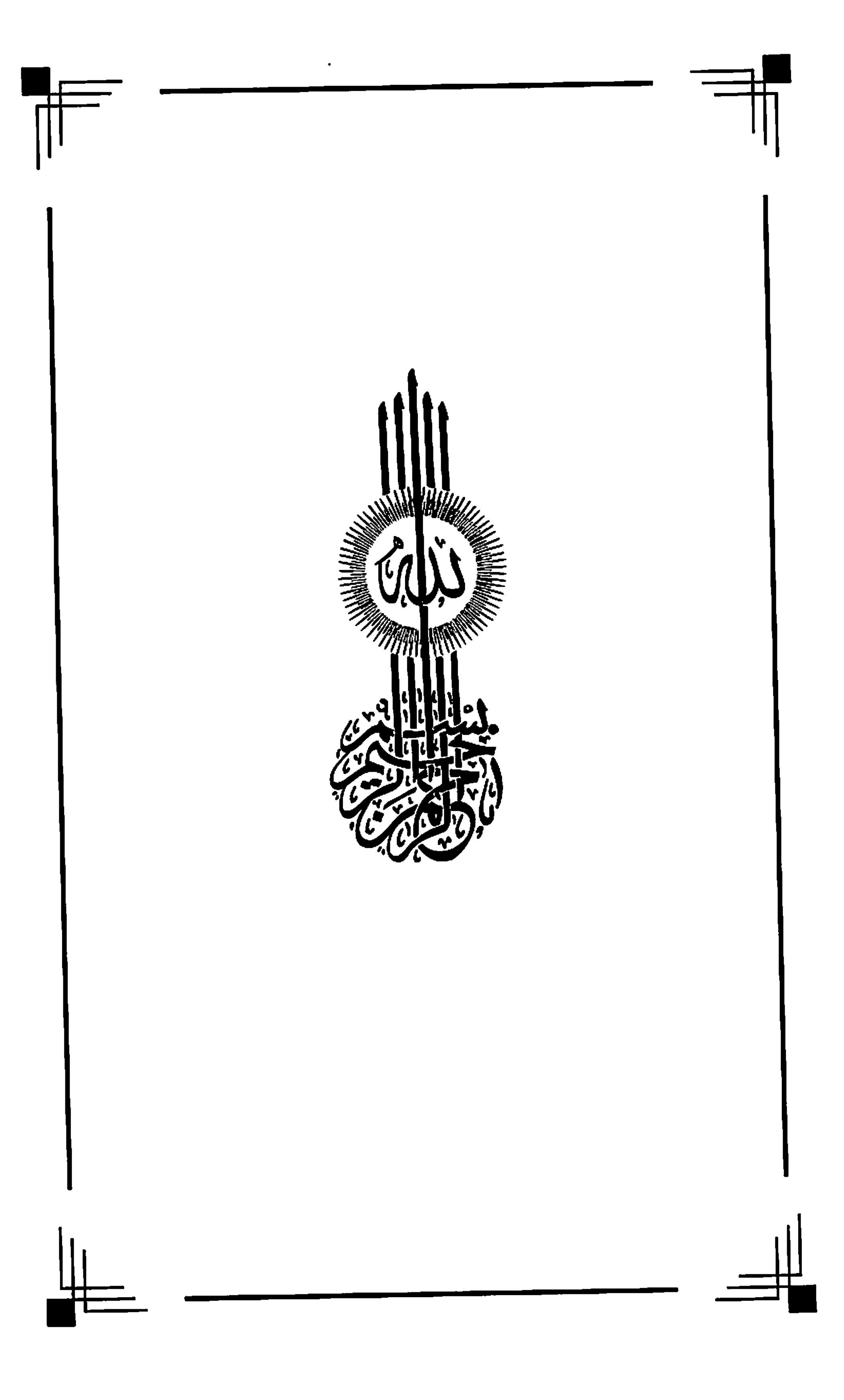
بيروت – لبنان   هاتف: 009613450189 / 009611472705

Email: Daralmalikiya@gmail.com

مقاربات
في قراءة التراث

الدكتور
عبد المجيد النجار




الله
بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس المواضيع

الباب الأوّل

مقاربات نظرية

مقدّمة	9
الفصل الأوّل: ثقافة التراث بين الوحدة والتعدّد	21
تمهيد	21
1 ـــ الثقافة والثقافة الإسلامية	23
أ ـــ الثقافة	24
ب ـــ الثقافة الإسلامية	26
2 ـــ الوحدة في ثقافة الأمّة	29
أ ـــ وحدة العامل العقدي	29
ب ـــ وحدة الخصائص الفكرية	30
ج ـــ وحدة المبادئ السلوكية	34
3 ـــ التنوّع في ثقافة الأمّة	37
أ ـــ التنوّع في الأساليب الفكرية	38
ب ـــ التنوّع في أساليب العمل السلوكي	40
4 ـــ دور المعادلة الثقافية في تنمية الحياة	43

5 ـ معادلة الوحدة والتنوّع تاريخيا 47
أ ـ السيرورة التاريخية لمعادلة الوحدة والتنوّع 48
ب ـ إصلاح المعادلة الثقافية 53
الفصل الثاني: مبادئ أساسية في تقويم التراث 57
تمهيد 57
1 ـ شرعية التخيّر 61
2 ـ إلزامية العرض 64
3 ـ تأريخ التراث 66
4 ـ شمولية التداول 72
ثبت المراجع 79

الباب الثاني

مقاربات تطبيقية

الفصل الأوّل: مبدأ الشوكة في الفكر السياسي لإمام الحرمين 83
تمهيد 83
1 ـ الشوكة: الأهمّية والمفهوم 86
2 ـ دور الشوكة في مؤسّسة الإمامة 90

أ ــ دور الشوكة في العقد والنقض 91
ب ــ دور الشوكة في مهامّ الإمام 99
3 ــ تعقيب نقدي 106
أ ــ أثر الشوكة في أحكام الإمامة 108
ب ــ أسباب مبدئيّة الشوكة في فقه الجويني 127
ثبت المراجع 134
الفصل الثاني: ***تقدير الأفعال بين العقل والنقل*** 137
تمهيد 137
1 ــ السياق التاريخي للقضية 140
أ ــ التيار العقلي 141
ب ــ التيار النقلي 145
ج ــ تعليق على التيار العقلي والنقلي 149
2 ــ موقف ابن تيمية في تقدير الأفعال 155
أ ــ الموقف النقدي من آراء السابقين 156
ب ــ رأي ابن تيمية في تقدير الأفعال 164
ج ــ تعليق على رأي ابن تيمية 179
3 ــ أثر رأي ابن تيمية في تقدير الأفعال 190
أ ــ الأثر الإصلاحي 191
ب ــ موقف الرفض من إصلاح ابن تيمية 198
ثبت المراجع 208

الفصل الثالث: البعد العقدي لبنية الإنسان في فكر النورسي 211
تمهيد 211
1 ـ العوامل والموجّهات 214
2 ـ البعد العقدي لكينونة الإنسان 219
أ ـ ملامح المنهج 219
ب ـ الرمزية العقدية لكينونة الإنسان 222
3 ـ دلالة التكوين على قيمة الإنسان 226
4 ـ البعد الأخروي في التكوين الإنساني 230

مقدّمة

ليس لأمّة مستقبل إذا لم يكن لها ماض؛ وذلك لأنّ الماضي هو أحد العناصر الأساسية للوقود الدافع نحو المستقبل، فإذا ما تخلّف هذا الوقود كانت الحركة نحو المستقبل ضعيفة، بل ربّما آلــت بســبب ذلــك إلى التوقّف أو التراجع إلى الوراء. وتبدو هذه الحقيقة جليّة حينما نتصــوّرها على مستوى الإنسانية عامّة فيما لو انقطعت عن ماضــيها واســتأنفت حياتها كأنّها وجدت في لحظة راهنة، إنّها إذن ستعود القهقرى إلى نقطــة البداية أو إلى ما هو قريب منها، وسيكون مستقبلها عهودا من الظلام.

وماضي الأمم هو ميراثها الثقافي الشامل الذي ينحدر إليها من أسلافها مسطّرا في دواوينها المكتوبة، أو مخزّنا في الذاكرة الجماعية، أو ممارسا في واقع العادات، أو مشهودا على أديم الأرض من آثار العمران. وما من أمّة عرفها التاريخ إلاّ لها ميراث سابق يفعل في توجيه حياتها المقبلة، مهما يكن من قوّته وضعفه، ومن ثرائه وضحالته، ومهما يكن من قوّة فعله ومدى أثره في التوجيه.

والأمّة الإسلامية أمّة ذات تراث ثريّ في وجوه الحياة المختلفة، وهو ذلك المتمثّل فيما تراكم منذ ما يزيد على أربعة عشر قرنا من علوم وفنون وعمران ومنهج في الحياة العملية تناقلته الأجيال مكتوبا ومحفوظا ومرسوما وممارسا في واقع السلوك، ممثّلا للكسب الحضاري العامّ الذي كسبته خلال تاريخها منذ نشأت إلى هذا العهد.

ولتراث الأمّة الإسلامية خصوصية ينفرد بها من بين تراث الأمم كلّها؛ ذلك أنّه تراث ناشئ كلّه بداع ديني، إذ الإسلام يوجّه حياة الناس توجيها شاملا لكلّ مناحيها وفي جميع وجوهها، وإذن فما من منشط موروث عن المسلمين أفرادا أو جماعات سواء كان فكريا أو عمليا إلاّ وهو صادر عنهم باعتباره مندرجا ضمن التوجيه الديني، فهو بمعنى من المعاني تفسير اجتهادي لمقتضيات الدين في أوامره ونواهيه، وبهذا المعنى يمكن أن يعتبر التراث الإسلامي كلّه تراثا دينيا.وقد كان لهذه الخاصّية أثر بيّن في المنهجية التي يتعامل بها المسلمون مع تراثهم، فاختلفت عن مناهج الأمم في التعامل مع تراثها.

وإذا كانت هذه الخاصّية التي تميّز بها التراث الإسلامي قد جعلت له في نفوس المسلمين وعقولهم موقعا مقدّرا جعلهم لا يبنون جديدا من وجوه الحياة إلاّ بتأسيس على نحو أو آخر على ما هو سابق من التراث، فإنّه قد ثار الجدل بين المفكّرين المسلمين قديما، كما ثار بينهم حديثا بما هو أشدّ في المنهجية المثلى التي ينبغي أن يقرأ بها اللاحقون تراث السابقين ليبنوا الجديد على القديم، ويطوّروا حياة الأمّة في تواصل بين حلقاتها تحقيقا لوحدتها أمّة جامعة عبر الزمان والمكان.

فقديما أثيرت قضيّة الاجتهاد والتقليد، وهي ليست إلاّ وجها من وجوه الحوار في منهجية التعامل مع التراث، فالمائلون إلى التقليد يميلون إلى الأخذ بالتراث بما يشبه الاقتصار عليه ليكون هو الموجّه للحياة المقبلة على نحو ما كان موجّها للحياة الماضية، والمائلون إلى الاجتهاد يميلون إلى الإضافة على التراث القديم كسبا جديدا يكون له دور في توجيه الحياة وتنميتها وتطويرها.

وحديثا تعقّد هذا الحوار في منهجية التعامل مع التراث بما انضاف إلى عناصره القديمة من عناصر جديدة لعلّ من أهمّها التأثيرات الثقافية الوافدة من الغرب، فقد أضافت هذه التأثيرات منهجا جديدا تبنّته جماعة من المنتسبين إلى الإسلام مثّل قطبا متطرّفا في قراءة التراث قابل القطب الذي ذكرناه أوّلا أعلاه، فتناظر في التطرّف منهجان، ووقف بينهما في الوسط منهج ثالث.

أمّا المنهج المتطرّف الأوّل، فهو ذلك الذي يذهب القائلون به إلى وجوب المحافظة على التراث محافظة التزام به التزاما يشبه أن يكون

حرفيا، بحيث توجّه الحياة كلّها أو جلّها بحسب ما يقتضيه من اجتهادات في ممارسة الحياة الفردية والجماعية، دون أن يكون حقّ في اجتهادات جديدة تبنى على القديمة وتطوّرها بما يستلزمه تطوّر الحياة ومستجدّات نوازلها، وإذا كان أصحاب هذا المنهج لا يعبّرون عن منهجهم في التقرير بمثل هذا الوضوح فإنّهم في ممارساتهم العملية يسيرون وفقه ويتوجّهون بتوجيهه، فهو منهج لهم متّبع على وجه العموم،كثيرا ما تُخلط فيه الشريعة الإلهية المضمّنة في القرآن والحديث باجتهادات السابقين التي أصبحت تراثا، فتُضفى قداسة تلك على هذه، وتُنشأ من ذلك معاني الالتزام والإلزام بصبغة دينية.

وأمّا المنهج المتطرّف الثاني، فهو ذلك المنهج الذي يرى القائلون به أنّ تراث الأمّة هو من قيود الماضي التي تكبّل الحركة من أجل المستقبل؛ ولذلك فينبغي تكسير هذا القيد، والانصراف عنه كلّيا أن يكون له دور في بناء الحياة المستقبلية، إذ هو إن صلُح لتدبير الحياة في الماضي، فلم يبق شيء منه صالحا لتدبيرها في الحاضر والمستقبل على سبيل التوجيه والبناء والإنماء، وإذا كان لا بدّ من حفاظ على هذا التراث، فينبغي أن يكون حفاظا أنثروبولوجيا تؤرّخ به حياة الأمّة الإسلامية في ماضيها كما تؤرّخ الحياة الثقافية للشعوب والأمم، وربّما أُحيي بعضُه على سبيل الاستعراض الفلكلوري أو على سبيل الترفيه والتسلية.

وبين هذين الموقفين موقف ثالث يقع في موقع الوسط، فيلتزم بالتراث التزاما منهجيا في الحركة المعرفية للتعامل مع تعاليم الدين، بحسبان أنّه كما أسلفنا يُعتبر في مجمله اجتهادا في فهم الدين وتطبيقه، فيُتّخذ بهذا الالتزام منطلقا ضروريا للفهم يقتضيه المنهج المعرفي، ثمّ يعرض

كلّه على محكّ النظر باعتباره اجتهادا بشريا لفهم الشريعة الإلهية وتطبيقها وليس باعتبار شيء منه بداخل في تلك الشريعة بوجه من الوجوه، وعلى ذلك المحكّ يتميّز فيه ما هو حقّ فيُحفظ ممّا هو باطل فيُلغى، ثمّ يتميّز في الحقّ المحفوظ منه ما هو حقّ مطلق ممّا هو حقّ بالنسبة للظروف التي نشأ فيها والدواعي التي دعت إليه، فيُستصحب ذاك من حيث ذاته، ويُستصحب هذا من حيث ما فيه من العبرة المنهجية، ليُتّخذ الجميع منطلقا لاجتهاد مستأنف يضيف الجديد إلى القديم، ويصوغ من الكلّ ما يطوّر الحياة وينمّيها وفق تعاليم الدين وتوجيهاته، محافظة في ذلك على الوحدة الثقافية التاريخية للأمّة، والتزاما لسنّة الله تعالى في التطوّر والنموّ الملحوظة في الكون كلّه، وهي سنّة التولّد التي ينبثق فيها اللاحق من السابق، وينبني فيها الجديد على القديم.

وكشأن الأوساط بين المتطرّفات فإنّ هذا المنهج الوسط هو المنهج الأوفق، ولكنّه في ذات الوقت المنهج الأعسر الذي يتطلّب الجهد والاجتهاد، فما أيسر أن يُلتزم التراث بالفهم والتطبيق اقتصارا عليه ودون إضافة إليه، وما أيسر أن يُعرض عنه ويُرمى ظهريا فلا يُلتفت إليه، ولكن أن يُعرض على محكّ النظر والدرس، وأن يُميّز فيه الحقّ من الباطل، وأن يُستصحب منه الحقّ المطلق وتُستصحب العبرة في حقّه النسبي، يستلزم كلّه حركة اجتهادية واسعة النطاق لا يتحمّلها إلاّ ذوو الجدّ والإخلاص، وتلك هي الحركة التي تحمّلها العلماء والمفكّرون المسلمون لّما كانت الحضارة الإسلامية زاهرة ممتدّة، وبتلك الحركة نما التراث وأثرى وازدهر حتى وصل إلينا على النحو الذي هو عليه، وبتلك الحركة أيضا نمت الحياة الإسلامية وتطوّرت وازدهرت، وحصل ذلك

الكسب الحضاري الشهود، وبمثلها يمكن أن تنهض تلك الحياة وتزدهر من جديد، ولكنّ منهج الجمود على التراث، وكذلك منهج إلغائه والإعراض عنه لا يكون لهما من نتيجة إلاّ تكريس التوقّف عن النموّ إن لم يكن التراجع فيه، أو الضياع الحضاري بضياع الهويّة المميّزة للأمّة.

وفي المقاربات التي يتضمّنها هذا السفر موقف من التراث ننحاز فيه إلى المنهج الوسطي بالمواصفات التي ذكرنا، وقد حاولنا في هذه المقاربات أن نبيّن الملامح الأساسية للمنهج الوسطي الذي ينبغي أن يُقرأ به التراث بحيث يكون معينا حقيقيا على تنمية الحياة المستقبلية للأمّة بما يؤخذ به نخل يتميّز فيه الحقّ من الباطل والقويّ من الضعيف، وبما يُستثمر فيه من حقّ ليُبنى عليه جديد في حركة اجتهادية توجّه الحياة الإسلامية نحو المستقبل.

ولم تكن هذه المقاربات مصنوعة على سياق واحد في الصياغة التأليفية؛ إذ هي بحوث أُعدّت في مناسبات متعدّدة وفي أزمان مختلفة وإن تكن متقاربة، إلاّ أنّها مع ذلك ينتظمها نسق منهجي واحد، هو المنهج الذي يقوم على الحدّ الوسط الذي لا يُلزم بالتراث إلزاما دينيا ينشأ منه الانكفاء عليه دون مسعى اجتهادي للإضافة، ولا يُلغيه إلغاء بجملته فلا يُنظر فيه ولا يؤخذ منه ما فيه توجيه للحياة، وإنّما يُبسط فيه كلّه على محكّ البحث والنظر النقدي الفاحص ليؤّخذ منه ما هو صالح صلاحا كلّيا أو نسبيا فيُتّخذ مادّة اجتهاد لتطوير الحياة المستقبلية للأمّة. وقد جاءت هذه المقاربات في نمطين من العرض، نمط نظري، ونمط تطبيقي، يتكامل فيه هذا مع ذاك، وتتحقّق به على ما نحسب وحدةٌ منهجية بين الفصول على اختلافها في سياق التأليف.

وقد تمثّل النمط النظري في الفصل الأوّل والثاني، ففي الفصل الأوّل مقاربة في الثقافة الإسلامية التي أثمرت التراث من حيث قيامها على معادلة الوحدة والتنوّع، فانطبع التراث الإسلامي كلّه بطابع هذه المعادلة، إذ كان على اختلاف مناحيه وتعدّد ألوانه يعود إلى أصول موحّدة تنظمه جميعا، وتوجّه سمته العامّ مهما تعدّدت مظاهره وتنوّعت. وإنّما أُدرجت هذه القضية ضمن المقاربات في قراءة التراث لأنّها تُعتبر مدخلا ضروريا لفهمه على نسق شمولي تُرجع فيه الفروع إلى الأصول، والكثرة إلى الوحدة، وبما أنّ التراث الإسلاميّ كلّه هو ثمرة للثقافة الإسلامية، وهو منطبع بها في معادلة الوحدة والتنوّع، فإنّ في بيان هذه المعادلة التي تقوم عليها الثقافة المنتجة للتراث ما يُعين على فهمه بفهم طبيعة منشئه وطبيعة المعادلات التي تحكمه.

وفي الفصل الثاني مقاربة في تحديد المبادئ المنهجية الأساسية العامّة في التعامل مع التراث لكي يكون تعاملا مثمرا ينتهي بتوظيفه في صالح مستقبل الأمّة، وقد ناقشت هذه المقاربة جملة من المبادئ، منها منزلة التراث بين الإلزام الديني والإلزام المنهجي، والتأريخ للتراث تأريخا تُعرض فيه مضامينه مقترنة بظروفها التي نشأت فيها ومقتضياتها التي أدّت إليها، والعرض الشامل للتراث عرضا لا يُهمل فيه شيء ممّا كان يُعتبر راجحا أو مرجوحا ومعمولا به أو متروكا ليوضع الجميع على محكّ النظر من جديد، وذلك في سبيل أن يُرشّح منه ما فيه مصلحة للمسلمين بحسب مقتضيات أحوالهم ومطالب حياتهم.

وفي النمط التطبيقي اندرجت ثلاث مقاربات حاولت أن تضع المبادئ النظرية الآنف ذكرها موضع التطبيق، وذلك بالبحث في مقاطع

من التراث محدّدة بحثا تُعرض فيه قضيّة معيّنة في أبعادها المختلفة مؤرّخة بظروفها وملابساتها، ثمّ تعرض على محكّ النظر ليتبيّن ما هو صالح منها بالنسبة للظروف الحالية للمسلمين فيُقدّم عنصرا للبناء في سبيل تنمية الحياة الإسلامية بحسب مقتضيات ظروفها الراهنة. وقد تناولت هذه المقاربات ثلاث قضايا مختلفة في موضوعها وفي العلماء الذين بحثوها وفي الأزمنة التي طُرحت فيها، ولعلّ في هذا التنويع على مستوياته الثلاثة ما يثمر ثراء في العرض والبيان، فيكون أكثر إيفاء بالغرض المقصود.

والمقاربة الأولى تتعلّق بمبدإ الشوكة في الفكر السياسي الإسلامي كما جاء في فكر إمام الحرمين الجويني، وهو من رجال القرن الخامس للهجرة، وقد عُرض في المقاربة هذا المبدأ السياسي كما قرّره الجويني في أصوله وأسبابه وتفاصيله مؤرّخا بالظروف والملابسات التي أحاطت به عند تقريره، ثمّ عُرض على محكّ النظر ليُناقش على أساس من الأصول التي اعتمد عليها والظروف التي أحاطت به، ويُقارن بالظروف التي يعيشها المسلمون اليوم والمقتضيات التي تقتضيها مصالحهم في هذا الشأن، انتهاء إلى استنتاج ما هو ملائم لتلك المصالح وما هو منافر لها ممّا طرحه الإمام الجويني في مبدإ الشوكة كمبدإ سياسي.

والمقاربة الثانية تتعلّق بتقدير الفعل الإنساني بين النقل والعقل كما جاء في فكر الإمام ابن تيمية، وهو من رجال القرن السابع والثامن للهجرة، وقد عُرضت فيها هذه القضية كما قرّرها ابن تيمية في أبعادها الشرعية والعقدية، مؤرّخة أيضا بالظروف والملابسات التي أحاطت بها، ثمّ عُرضت للمناقشة ليتبيّن ما فيها من عناصر القوّة التي يمكن أن يُجاب بها على ما يُطرح اليوم بين المسلمين في ذات الموضوع، وليتبيّن أيضا ما

فيها من عناصر ناسبت الظروف التي نشأت فيها لسبب أو لآخر من الأسباب ولكن لم يبق فيها اليوم من القوّة ما تجابه به التحدّيات الجديدة الواردة على القضية موضوع البحث.

والمقاربة الثالثة تتعلّق بالتصوّر العقدي لبنية الإنسان كما جاء في فكر بديع الزمان النورسي، وهو من مفكّري القرن الرابع عشر الهجري، وقد عُرض فيها هذا التصوّر كما جاء في تقريرات النورسي، مفصّلا في عناصره، ومشروحا بأسبابه وأهدافه، ومؤرّخا بظروفه وملابساته، ثمّ عُرض للبحث لتُستنتج منه العناصر التي يمكن أن يستفيد منها الفكر الإسلامي المعاصر في التأصيل العقدي لقضية الإنسان لتكون بهذا التأصيل مدخلا فلسفيا إسلاميا صالحا لأن تُبنى عليه كلّ القضايا المتعلّقة بحياة الإنسان وفق الوجهة الإسلامية، وقادرا في ذات الوقت على أن يثبت في زحمة التدافع التي تعجّ بالنظريات الفلسفية الوضعية في هذا الشأن، وهي ذات سطوة شديدة كما هو معلوم.

هي إذن ثلاث قضايا تراثية تناولتها هذه المقاربات بالبحث، قضية سياسية، وقضية أصولية، وقضية عقدية، وهي كلّها على اختلاف مواضيعها وأزمانها شديدة الصلة بما هو مطروح حاليا في ساحة الفكر الإسلامي من قضايا في ذات المواضيع، وما فيها من أفكار تراثية ما يزال يتردّد شيء منه في أقوال المعاصرين وتقريراتهم، ويوجّه تصوّراتهم وأعمالهم. وبعض من عناصره ممّا هو متداول أو متروك يتضمّن من القوّة ما هو كفيل به أن يُسهم في إثراء الحوار الدائر حاليا في موضوعه، فيُسهم إذا في تنمية الحياة الإسلامية ومواجهة التحدّيات الواردة عليها، وبعضٌ منه قاصر دون ذلك مهما يكن قد قام قديما بذلك الدور. والقراءة

المنهجية للتراث على نحو ما وصفنا نظريا وما عرضنا من أنموذج تطبيقي نحسب أنّها تميّز هذا من ذاك، وتعدّ ما فيه صلاح ليُستثمر في البناء النظري والعملي للحياة الإسلامية في سبيل نهضتها واستئناف فعلها الحضاري، وتلك هي غايتنا من هذه المقاربات، والله تعالى من وراء القصد، وهو المسدّد للخطى، والغافر للأخطاء.

الرباط في: 7 جوان 2001 ـ المؤلف

الباب الأوّل

مقاربات نظرية

الفصل الأول:

ثقافة التراث بين الوحدة و التنوع

تمهيد *:

شاءت حكمة الله تعالى أن يُبنى الكون كلّه في تكاثره ونموّه على سنّة ثابتة هي السنّة التي تقوم على معادلة الوحدة والتنوّع، فما من نموّ يحدث فيه مادّيا كان أو معنويا إلاّ وهو يحدث بأسباب تجمع بينها وحدة من جهة ويفرّق بينها تنوّع من جهة أخرى، فإذا ما اختلّت هذه المعادلة بتناقض تنتفي معه الوحدة، أو بتطابق ينتفي معه التنوّع لم يحدث تكاثر ولا نموّ،وآل الأمر إلى التوقّف أو إلى التراجع.

ومن مظاهر تلك السنّة الإلهية في عالم المادّة ما بنيت عليه الحياة في عالم الإنسان والحيوان والنبات من قانون الزوجية بين ذكر وأنثى، فتلك الزوجية بما هي وحدة في الجنس من جهة، وتنوّع بالذكورة والأنوثة من

(*) أُلقي هذا البحث في ندوة " التعارف الثقافي من خلال موسم الحجّ " التي نظّمتها وزارة الحجّ بالمملكة العربية السعودية بمكّة المكرّمة خلال موسم الحجّ سنة 1421.

جهة أخرى، يتمّ بسببها النموّ والتكاثر، فإذا ما اختلّت هـذه المعادلـة بانتفاء عنصر الوحدة كأن يحدث التزاوج بين جنسين، أو بانتفاء التنوّع كأن يحدث التزاوج بين أفراد النوع الواحد انتهى الأمر إلى العقم الـذي يتوقّف به نموّ الحياة وتكاثر الأحياء.

ومن مظاهرها في عالم المعاني ما بني عليه المجتمع الإنساني في سـبيل نموّ التعاون والتراحم والتكافل بين أفراده من معادلة تجمع بـين وحـدة الأصل وتنوّع الشعوب والقبائل كما جاء في قوله تعالى: ((ياأيّها الناسُ إنَّا خلقناكُم من ذكرٍ وأنثى وجعلنـاكُم شـعُوبًا وقبائـلَ لتعـارَفُوا إنَّ أكرَمَكُم عند اللهِ أتقَاكم)) (الحجـرات/13) ، فلو انعدمت وحدة الجنس وكان الإنسان أجناسا لانقطعت أسباب التعاون وحلّت محلّهـا أسـباب الصراع المؤذنة بالفناء، ولو كان الناس أمّة واحدة متماثلة ما كان عنـد بعضهم من كسوب المعارف والخبرات ما يفيد الآخر ويرقّيه، فآل الأمـر إلى توقّف في نموّ جماعة الإنسان أو إلى بطء شديد فيه، ألا ترى الجماعات الإنسانية المعزولة في قمم الجبال أو بطون الأدغال تحافظ بانعزالها القرون الطويلة على تماثل بين أفرادها، فكانت بسبب ذلـك أكثـر جماعـات الإنسان تخلّفا في سلّم الحضارة الإنسانية.

وبما أنّ هذه السنّة المؤسّسة لسبب من أسباب النموّ هي سنّة إلهية بنى عليها سبحانه وتعالى شؤون الكون كلّه، فإنّ الدين الإسلامي الـذي هو خلاصة الأديان وخاتمتها جاء يبني حياة الإنسان على منهج يطـابق تلك السنّة الكونية في سبيل أن تكون تلك الحياة نامية مثمرة، وهو مـا يبدو في تلك التعاليم الدينية التي تؤسّس لأمّة تقوم ثقافتها على معادلـة

الوحدة والتنوّع، والتي أخرجت للناس أمّة هي في الواقع التاريخي كذلك في سمتها العامّ في مختلف وجوه الحياة.

وبتلك المعادلة معادلة الوحدة والتنوّع في البناء الثقافي للأمّة نشأ كلّ التراث المادّي والمعنوي الذي أنتجته على مدى تاريخها: علوما وفنونا وعمرانا ومناشط عملية في مختلف وجوه الحياة، فجاء هذا التراث منبنيا على ذات البناء الذي انبنت عليه الثقافة من حيث معادلة الوحدة والتنوّع، وامتدّت فيه خصائص الأصل إلى الفرع، وألوان السبب إلى المسبّب، فإذا هو أينما اتّجهت إلى أيّ فرع من فروعه وجدت لو دقّقت النظر أنّه يعود في معرض تنوّعه وتفرّعه إلى أصول جامعة توحّد ما تنوّع وتفرّع، وإذا فهمه حقّ الفهم تبعا لذلك يتوقّف إلى حدّ كبير على فهم المعادلة التي انبنى عليها منشؤه الثقافي الذي هو الثقافة الإسلامية، والتي انبنى عليها هو أيضا، وهي معادلة الوحدة والتنوّع، فما هي حقيقة تلك الثقافة في انبنائها على معادلة الوحدة والتنوّع؟ وكيف أثمرت ببنائها ذلك تراثا منمّيا للحياة؟ وماذا أصاب تلك المعادلة من خلل يستوجب الجبر لتكون معادلة كما أُريد لها مثمرة لنموّ الحياة؟

1 ـ الثقافة والثقافة الإسلامية:

يعتبر مصطلح الثقافة من أكثر المصطلحات سَعة في المدلول، مّما كان سببا في اختلاف كبير بين الناس في تصوّر مدلوله، وفي استعماله للدلالة عليه، وهو الأمر الذي تعدّى أيضا إلى مصطلح الثقافة الإسلامية، وذلك ما يستلزم بادئ ذي بدء تحديد مفاهيم هذه المصطلحات ليكون توارد الأذهان في معانيها على سواء.

أ- الثقافة:

جاء في معاجم اللغة العربية أنّ مادّة (ثقف) تفيد معاني التسوية والتقويم، فثقّفَ الرّمحَ أو العودَ معناه: سوّاه وقوّمه حتى صار قويما سويّا. ولا يُعلم على وجه الدقّة متى أصبحت هذه المادّة تدلّ في اللسان العربي دلالة اصطلاحية، سوى أنّه منذ ما يقارب القرن مالت كلمة الثقافة إلى أن تُستعمل في معنى *المنهج الذي تُحقّق به الحياة*، فإذا ثقافة أمّة من الأمم أو شعب من الشعوب أصبحت تعني المنهج الذي تنتهجه تلك الأمّة أو ذلك الشعب في مباشرة الحياة أسلوبا في التفكير وطريقة سلوكية في العيش الجماعي والفردي بشتّى مظاهره وأشكاله. وبهذا المعنى الذي يحمل معنى المنهج والأسلوب والطريقة فارق مصطلح الثقافة مصطلح العلم الذي ينحو منحى الدلالة على المحتوى من مفردات الحقائق، وبين المصطلحين يقع عند الناس خلط كبير.

ولعلّ المناسبة بين المعنى اللّغوي للفظ الثقافة الذي يفيد معنى التسوية والتقويم، وبين المعنى الاصطلاحي الذي يفيد معنى المنهجية في مباشرة الحياة هي أنّ الثقافة بمعنى التسوية والتقويم إنّما تكون في حقّ شيء ماّ من الأشياء من أجل تحقيق ملاءمة بين ذلك الشيء وبين الغرض منه كتثقيف الرّمح من أجل الطّعن، فنُقل هذا المعنى ليدلّ على معنى المنهجية في مباشرة الحياة؛ لأنّ هذه المنهجية إنّما هي منهجية تنتهجها الأمم من أجل تحقيق الغرض من الحياة، فيكون الجامع في مادّة الثقافة بين

المعنيين اللغوي والاصطلاحي هو الملاءمة من أجل تحقيق الغرض في كلّ منهما، فذلك هو المعنى الذي اعتمده بملْحظ حكيم من نقل المعنى اللّغوي للثقافة إلى معناها الاصطلاحي الذي حدّدناه آنفا [1].

والثقافة بهذا المعنى الاصطلاحي الذي يفيد معنى المنهجية في مباشرة الحياة فكرا وسلوكا إنّما تتكوّن بعامل أساسي هو العامل الإيديولوجي الذي يتمثّل في الصور التصديقية المتعلّقة بالوجود والكون والحياة، فتلك الصور التي تؤمن بها الأمم عن دين أو فلسفة أو أسطورة هي التي تشكّل منهجيتها في مباشرتها للحياة بالتفكير والسلوك، وهي التي على أساس اختلافها بين الأمم تختلف ثقافاتها، وهي التي على قدر نسبتها من الحقّ تكون الثقافات الناشئة منها متفاوتة في تحقيق الحياة لأغراضها من الترقّي في سلّم الإنسانية.

وبما أنّ المذاهب الإيديولوجية هي مذاهب للأمم وليست مذاهب للأفراد، إذ ليس لكلّ فرد مذهب فيها مستقلّ وإنّما لكلّ أمّة مذهب جامع بينها، فإنّ الثقافة تُنسب إلى لأمم بحسب مذاهبها الإيديولوجية ولا تُنسب إلى الأفراد، فيُقال: الثقافة اليونانية، أو المسيحية، أو الإسلامية، ولا يقال: الثقافة الأرسطية، أو الأوغسطينية، أو الغزالية. وبما أنّ الأمّة الواحدة من الأمم تكون مهما صغُر حجمها على كثرة من الأفراد والجماعات، وعلى تفرّق في المكان والزمان، فإنّ الثقافة مهما تنبني عليه في قوامها من معنى الوحدة الجامعة، فإنّ فيها مجالا للتنوّع في نطاق تلك الوحدة، ولتلك المعادلة بين الوحدة والتنوّع من حيث ترابطها وتوازنها

---

[1] راجع بيانا دقيقا وواسعا لمصطلح الثقافة في: مالك بن نبي ـــ مشكلة الثقافة.

دور كبير في مدى إثمار حياة الأمم وتقدّمها، وذلك على نحو ما سنبيّنه لاحقا فيما يتعلّق بالثقافة الإسلامية.

ب- الثقافة الإسلامية:

على ضوء المفهوم الذي حدّدناه آنفا لمصطلح الثقافة يكون معنى الثقافة الإسلامية حاملا لذات المفهوم المنهجي في مباشرة الحياة ولكن بمواصفات إسلامية، فقد جاء الإسلام دينا يحمل للناس صورا تصديقية عن الوجود والكون والحياة، هي تلك الصور الإيديولوجية المسمّاة اصطلاحا بالعقيدة الإسلامية، وقد بنت تلك الإيديولوجية العقدية في واقع التاريخ أمّة من الناس على منهج في مباشرة الحياة بالفكر والسلوك العملي حصلت به كسوب حضارية مشهودة، فيكون إذن معنى الثقافة الإسلامية هو: *ذلك المنهج في مباشرة الحياة فكراً وسلوكًا الذي صنعته العقيدة الإسلامية، وعليه تأسّست الأمّة الإسلامية، وبه باشرت حياتها في واقع التاريخ، ومنه حصلت كسوبها الحضارية في مختلف المجالات.*

وبهذا المفهوم للثقافة الإسلامية التي هي ثقافة الأمّة الإسلامية تتحدّد العناصر المهمّة التي ينبغي اتّخاذها مناطا للأخذ بعين الاعتبار عند كلّ بحث يتعلّق بها، ومنها بحثنا هذا في معادلة الوحدة والتنوّع في هذه الثقافة، وذلك حتى يرد التداول على صلب الموضوع. والعناصر الأساسية المقصودة في هذا المقام هي: العامل العقدي المؤسّس للثقافة الإسلامية، والجانب الفكري في تلك الثقافة، والجانب السلوكي العملي

فيها، ومسيرها التاريخية الواقعية المتمثّلة في ثقافة الأمّة الإسلامية كما كانت عليه في واقع التاريخ.

فالعامل العقدي المؤسّس للثقافة الإسلامية هو العامل المتمثّل في العقيدة الإسلامية بما تقرّره من تصوّر للوجود يقوم على وحدانية الألوهية خلقا وتدبيرا، وتصوّر للكون يقوم على اعتباره مجْلًى لعظمة الله وحكمته، ومعرض عظة وعبرة للإنسان، ومسرحا لفعله من أجل أداء مهمّته، وتصوّر للحياة الإنسانية يقوم على اعتبارها حياة ذات غاية هي في أولاها الفانية تحقيق مهمّة الخلافة في الأرض بمنهج العبادة لله تعالى، وفي أخراها الدائمة الجزاء على ما تحقّق من تلك المهمّة وفق ذلك المنهج.

والعنصر الفكري في الثقافة الإسلامية هو ذلك المنهج في التفكير الذي يتمّ به إعمال العقل في الكشف عن الحقائق، وفي التخطيط لتحقيق الحياة على أساسها، تيسيرا لمسالكها ابتداءً، ومقاومة لما يعترضها من العوائق[1]. وهذا المنهج في التفكير باعتباره عنصرا في الثقافة الإسلامية هو ذلك المنهج المتكوّن بالعقيدة الإسلامية في أسسها الآنفة الذّكر، فتلك الأسس حينما تكون تصديقا إيمانيا فإنّها تكيّف العقل في طريقة التفكير، وتوجّهه وجهة ذات صفات خاصّة تخالف بها كلّ وجهة أخرى في التفكير متأتّية من عقيدة مخالفة للعقيدة الإسلامية على نحو ما سنشرحه تاليا.

والعنصر السلوكي العملي في هذه الثقافة هو ذلك المنهج من الإنجاز الفعلي على ساحة الواقع لما يقرّره العقل بالفكر مكيّفا بمقتضيات

---

[1] جاء في معاجم اللغة أنّ الفكر هو إعمال الخاطر في الشيء. واشتهر عند المحقّقين من المسلمين أنّ الفكر اصطلاحا ما لخّصه الجرجاني في تعريفاته بقوله: " الفكر ترتيب أمور معلومة للتأدّي إلى مجهول " (التعريفات: 176، ط مكتبة لبنان، بيروت 1985).

العقيدة، سواء كان ذلك متمثّلا في العلاقة بخالق الكون ومدبّر شأنه، أو في التعامل بين الناس أفرادا وجماعات، أو في التعامل مع الكون لارتفاق مقدّراته والتعمير فيه بمختلف وجوه التعمير. وكما في منهج التفكير فإنّ هذا المنهج في العمل السلوكي هو ذلك المنهج المتكوّن بالعقيدة الإسلامية، مختصّا بخصائصَ ومتّصفا بصفات يتميّز بها عن كلّ تصرّف سلوكي عملي متأتٍ بتوجيه من عقيدة دينية أو فلسفية مغايرة للعقيدة الإسلامية.

والعنصر التاريخي في الثقافة الإسلامية هو المتمثّل في سيرورة هذه الثقافة بوجهيها الفكري والسلوكي العملي حينما أصبحت ثقافةً للأمّة الإسلامية تمارس بها الحياة، وما اعترى تلك السيرورة من تطابق بين المقتضيات النظرية للثقافة الإسلامية التي تقتضيها العقيدة الدينية وبين الحال التي جرى عليها الواقع أو تفاوت بينهما، وما كان لذلك التطابق أو التفاوت بين الطرفين من أثر في الكسب الحضاري للأمّة. وفي هذا العنصر من عناصر الثقافة الإسلامية معتَبَر ذو شأن لمن يريد أن يرشّد المسيرة الثقافية للأمّة، ويسعى إلى أن توجَّه دوما نحو ما تكون به منتجة للكسب الحضاري منمّية للحياة [1].

اعتبارا لهذه العناصر الأربعة من عناصر ثقافة الأمّة الإسلامية كيف تتنزّل معادلة الوحدة والتنوّع التي نحن بصدد بحثها؟ وما هي المظاهر الثابتة لتلك الوحدة التي تجتمع عليها الأمّة عبر المكان والزمان؟ وما هي المظاهر التي يكون فيها التنوّع وإلى أيّ مدى يكون؟ وما هو الحدّ في

---

[1] من أهمّ من شرح مصطلح الثقافة الإسلامية وبيّن عناصره شيخنا محمد الفاضل بن عاشور. راجع مقالا له في ذلك بعنوان " منهج الثقافة الإسلامية " في مجلّة جوهر الإسلام عدد: 1 السنة: 1.

توازن تلك المعادلة الذي يكون به نماء الحياة؟ وما هي العبرة من سيرورة التاريخ في هذا الشأن؟ ذلك ما نحاول بيانه تاليا.

2- الوحدة في ثقافة الأمّة:

يشير مصطلح الأمّة إلى معنى الوحدة الجامعة بين أفراد كثيرين يتألّف بينهم من الوشائج ما يربط كثرتهم برباط شامل يصبحون به في هيئة كلّية موحّدة. ولا تتأتّى تلك الوحدة الجامعة للأمّة إلاّ إذا كانت ثقافتها التي تمارس بها الحياة تلتقي بين جميع أفرادها على عناصر ثابتة لا تتبدّل بتبدّل الزمان والمكان، فإذا ما انخرمت تلك العناصر الموحّدة لمنهج الحياة، وتفاوتت بتفاوت الظروف والأجيال والأفراد أذنت الأمّة كلّها بالانحلال، إذ يصبح كلّ شقّ منها أو كلّ جيل من أجيالها يحقّق حياته بمنهجه الخاصّ، فتختلف الوجهة، وينفرط الموكب أشتاتا متدابرة إن لم تكن متصارعة.

وفي قضيّة الحال لا تكون ثقافة الأمّة الإسلامية ثقافة موحّدة إلاّ إذا كانت منتظمة على رباط جامع يشملها جميعا بحيث لا يختلف فيه جيل عن جيل ولا زمن عن زمن ولا مكان عن مكان، ويعود ذلك الرباط الجامع إلى العناصر الأساسية التالية:

أ- وحدة العامل العقدي:

العامل العقدي تتمثّل أركانه الأساسية في الإيمان بالله تعالى إلها واحدا، هو الذي خلق الكون، وهو الذي يدبّر شؤونه، كما أنّه هو الذي يرشد الإنسان عن طريق أنبيائه المرسلين إلى سبل الحياة، وعلى أساس ما

يكون منه من طاعة لذلك الإرشاد أو عصيان ينال الجزاء في حياة دائمة بعد هذه الحياة الفانية، وجماع ذلك كلّه ما بيّنه صلّى الله عليه وسلّم في قوله محدّدا لمفهوم الإيمان بأنّه:" أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وبالبعث بعد الموت، وبالحساب، وبالقدر خيره وشرّه "[1].

إنّ هذه الأسس التصديقية الكبرى هي السبب الحاسم في الوحدة الثقافية للأمّة الإسلامية، إذ كما أشرنا سابقا هي التي تكيّف العقول والنفوس والأعمال تكييفا مشتركا لمن يؤمن بها، فإذا ما تفاوتت بين أفراد الأمّة وجماعاتها أفضى ذلك إلى تفاوت في تكيّفها العقلي والنفسي، فإذا منهج الحياة يختلف بين جماعة وأخرى، وبين مكان ومكان وزمان وزمان، إذ كلٌ يصير ساعيا في الحياة على شاكلة ما تكيّف به، فتتفرّق السبل، وتنتقض الوحدة الجامعة للأمّة بانتقاض هذا العامل الحاسم في الوحدة الثقافية، ولعلّ ذلك هو أحد معاني قوله تعالى في وحدة الأمّة: ((إنَّ هذه أمّتُكُم أمّةً واحدةً وأنا ربُّكُم فاعْبُدون))(الأنبياء/92)، ففي الآية توجيه ضمني إلى حفظ وحدة الأمّة بحفظ سببها متمثّلا في عبادة الله تعالى، فقام إذن هذا العامل العقدي مقام العامل الأكبر في تحقيق الوحدة الثقافية للأمّة.

ب ـ وحدة الخصائص الفكرية:

سبق أن عرّفنا الفكر بأنّه منهج العقل في التفكير، كما سبق أن أشرنا إلى أنّ هذا المنهج تحدّده في العقول ما يعمرها من المعتقدات، فمن هو مؤمن موحّد يختلف في نهجه الفكري عمّن هو ملحد أو مشرك، ومن

---

[1] أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبيّ عن الإيمان والإسلام.

هو مؤمن بالآخرة يختلف في ذلك عمّن هو مؤمن بها، وهكـــذا بالنســـبة لكلّ المعتقدات الأساسية، ولعلّ ذلك هو أحد مقتضيات قولـــه تعـــالى: ((ضربَ اللهُ مثلاً رجُلاً فيه شُركاءُ متشاكسُون ورجُـلاً سَـلَمًا لرجُـلٍ هل يستَويان مثلاً)) (الزمر/29)، إنّهما لا يستويان، ومن بـــين مـــا لا يستويان فيه منهج الفكر لما هما مختلفان فيه بين توحيد وشرك. والعقيـــدة الإسلامية التي هي العامل الحاسم في التكييف الثقافي للأمّة الإسلامية من شأنها أن توحّد المنهج الفكري على خصائص مشـــتركة تمثّـــل الوحـــدة الثقافية للأمّة في بعدها الفكري. ولعلّ من أهمّ تلك الخصائص ما يلي:

أولا - شمول النظر: ومعناه أن يمتدّ العقل في تفكيره للبحـــث عن الحقيقة وللتخطيط للحياة وتيسير سبلها وحلّ عوائقها ليتّخذ مناطـــا لبحثه كلّ الوجود في امتداده المادّي والماورائي على حدّ سواء، ثمّ يتّخـــذ من ذلك خُلقا دائما يعمد به إلى توسيع دائرة نظره عند البحث ليشـــمل أكثر ما يمكن من المعطيات التي تتعلّق بموضوع بحثه، ضمانا لأن تكـــون نتيجة البحث أقرب ما يمكن إلى الحقّ، وأكثر ما تحقّق من الخير، إذ النظر الشامل يجعل الناظر مشرفا على الجزئيات مهيمنا عليها، فلا يفوته منها ما تغيب به بعض الحقيقة، ولا يستبدّ به بعضها فيحكم الأحكـــام الجزئيّـــة الموقعة في الخطإ.

ثانيا - الواقعية: ومعناها أن يتّجه العقل في النظر مـــن أجـــل العلم أوّل ما يتّجه إلى الواقع في مظهره المـــادّي والكـــوني وفي مظهـــره التاريخي الإنساني، ليتأمّل فيه ويسبر أغواره ويصنّف عناصره ويرتّبها، ثمّ يستخلص من ذلك الحقائق والقوانين المتعلّقة بذاته، كما يستخلص مـــا

وراء تلك القوانين من الدلالات الغيبية المتمثّلة في حقائق العقيدة، وفقا في ذلك للتوجيه القرآني في مثل قوله تعالى: ((قُلْ سِيرُوا فِي الأرضِ فانظُرُوا كيف بدأَ الخلقَ ثمّ اللهُ يُنشِئُ النّشْأَةَ الآخرةَ))(العنكبوت/20)، بديلاً في ذلك كلّه من الفكر التجريدي الصّوري الذي يعتمد في البحث عن الحقيقة على التأمّل العقلي المجرّد الذي تُبنى فيه الأفكار على أساس ترابطها الصوري دون الرجوع فيها إلى المِحكّ الواقعي كما هو شأن ثقافات قديمة كالثقافة اليونانية.

ثالثاً ـ النقدية: ومعناها أن يتّجه العقل في البحث عن الحقّ إلى الجمع بين المتقابلات من المعطيات المتعلّقة بمادّة البحث، لا يهمل منها شيئا مهما تخالفت أو تناقضت، ثمّ يُجري بينها المقابلة النقدية، فيقارن بعضها ببعض، ويحاكم بعضها إلى بعض، ليخلص من ذلك إلى وجه الحقّ منها، كما يخلص إلى الحقّ القاضي الذي يقابل بين أقوال المختصمين وأقوالهم، ويتفادى الوقوع في الخطإ إذا هو انطلق بالنظر من الوجهة الواحدة واقتصر عليها، كما يخطئ القاضي في أحكامه إذا ما اقتصر عند البحث على أقوال طرف واحد من الخصوم وحججهم، وأهمل الطرف الثاني المقابل له.

رابعاً ـ المؤالفة والتوحيد: ومعناه أن يتّجه العقل في التفكير من أجل الوصول إلى الحقّ اتّجاها في النظر يُرجع فيه المتعدّد من الظواهر إلى المشترك من القوانين والعلل والأسباب، والكثير من الجزئيات إلى الكلّي من المبادئ والأصول، فإذا هو بِهذا النظر التوحيدي لا يقف في تقرير الحقائق عند السطح من الكثرة المتفرّقة، وإنّما يغوص إلى الأسباب

الجامعة التي تحكم تلك الكثرة، فيكون خلوصه إلى الحقّ الذي يبحث عنه أضمن، وتكون أحكامه أوفق، إذ العالم مبنيّ بصفة جُملية على وحدة الأسباب، تبعاً لانبنائه على وحدانية الخالق لذاته المدبّر لشأنه في منقلبات أوضاعه ومتغيّرات أحواله.

إنّ هذه الخصائص في منهجية التفكير هي التي إذا اجتمعت في الأمّة ضمنت وحدهّا الثقافية في جانبها الفكري، وإذا ما تخلّفت عندها، أو تباينت بينها على مستوى الأجيال أو الأزمان أو الأوطان، آل أمرها في منهج حياهّا إلى التشتّت والتضارب، وعلى قدر ما يتخلّف منها أو يتفاوت يكون ذلك التشتّت والتضارب، إذ يصبح كلّ يفكّر بطريقة خاصّة به مخالفة للطريقة التي يفكّر بها الآخر، فتتعارض النتائج، وتتعارض تبعا لذلك الغايات والمشارب، وهو ما يؤذن بتصدّعٍ في وحدة الأمّة [1].

ومن مصداق ذلك ما نرى اليوم بين فئات الأمّة من تضارب في الوجهة، بسبب التفرّق في منهجية التفكير، ومثاله تلك الزمرة التي تأثّرت بمنهجية الثقافة الغربية التي قامت في عمومها على انحصار الفكر في مجال النظر المادّي وانصرافه عن النظر الغيبي باعتباره في تلك الثقافة لا يغني شيئا في البحث عن الحقيقة، فاختلّت بذلك عندهم خاصّية الشمول في النظر إذ استبعدوا منه المجال الغيبي، وأحدثوا بذلك نشازا في الوحدة الثقافية للأمّة أخلّ بوحدهّا الاجتماعية، وآل بها في كثير من الأحيان إلى الصراع بين الفئات، فما ذلك إلاّ بسبب من التفاوت في منهجية الفكر.

---

[1] راجع في هذه الخصائص الفكرية ودورها في وحدة الأمّة كتابنا: دور حرّية الرّأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين: 43 وما بعدها (ط المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا 1992)

ومن مصداقه أيضا ما نرى من فئات في الأمّة سقطت في منهجية أحادية النظر، فإذا هي لا تبحث في حقائق الشرع إلاّ من خلال وجهة النظر الواحدة والرأي الواحد والمذهب الواحد، وتعرض عن كلّ ما سوى ذلك من الآراء والمذاهب المقابلة، وإذا هي تسقط بسبب ذلك في الأحكام الجزئيّة التي كثيراً ما يعتريها الخطأ، كما تسقط في التعصّب والانغلاق، فأحدثت بذلك نشازاً في ترابط النسيج الاجتماعي أوصل أحياناً إلى الصراع العنيف والفتنة المصدّعة لوحدة الأمّة.

ج - وحدة المبادئ السلوكية:

إذا كان السلوك العملي للأمّة في مباشرة الحياة هو الجزء المكمّل لمنهج التفكير ليتكوّن منهما معا معنى الثقافة كما أشرنا إليه سابقا، فإنّه كما تُحفظ الوحدة في منهج التفكير بتلك الخصائص الجامعة التي بيّنّاها، تُحفظ أيضا وحدة السلوك العملي بجملة من المبادئ المشتركة التي إذا اجتمعت في أداء الأمّة لمهمّة الحياة كانت عامل وحدة جامعة بينها، وإذا تخلّفت أو تفاوتت داخلتها الفرقة وداهمها التشتّت. ولعلّ من أهمّ تلك المبادئ الموحّدة للوجه العملي السلوكي من ثقافة الأمّة ما يتمثّل في المبادئ التالية:

أولاً - وحدة السلوك التعبّدي: ومعناه أن تجتمع الأمّة في السلوك العملي على الشعائر التعبّدية للّه تعالى، فتلك الشعائر التي يتوجّه بها أفراد الأمّة جميعا إلى الله الواحد في نسق عملي سلوكي راتب دؤوب هي ضرب من ضروب ممارسة الحياة في نمط العلاقة بين الإنسان وخالقه، وهي بما هي قدر مشترك بين أفراد الأمّة في التوجّه الروحي وفي الممارسة

السلوكية، وبما هي ممارسة تعبّدية جماعية، فإنّها تشكّل بذلك كلّه عنصراً مهمّا من عناصر الوحدة الثقافية الجامعة للأمّة على مستوى السلوك العملي، ألا ترى كيف أنّ المسلم إذا انتقل من أدنى العالم الإسلامي إلى أقصاه، ودخل مسجدا لأداء الصلاة شعر بأداء ذلك السلوك التعبّدي بوحدة قويّة مع من يؤدّيها معهم، وذلك بالرغم من اختلافهم معه في اللسان واللون واللباس وكثير من المظاهر، وليس ذلك الشعور إلاّ بسبب من الوحدة الثقافية الشاملة للأمّة بادية في وحدة السلوك التعبّدي[1].

ثانياً - وحدة السلوك الأخلاقي: ومعناه ما تجتمع عليه الأمّة في التعامل بين بني الإنسان من سلوك أخلاقي يقوم على احترام كرامة الإنسان وحفظ حقوقه ودفع الظلم والحرمان عنه وأخذه بالحُسنى، فذلك النمط من السلوك العملي الذي يتعامل به المسلمون مع بني الإنسان كافّة هو عنصر أساسي من عناصر الوحدة الثقافية للأمّة، فبما هو سلوك متبادل بين أفرادها جميعا تورّثه الأجيال بعضها لبعض أصبح يمثّل رابطة ثقافية موحّدة للأمّة عبر الزمان والمكان، ألا ترى كيف أنّ المسلم ينتقل من قطر إلى قطر آخر من أقطار المسلمين مهما يكن قصيّا، فيُعامل بسلوك أخلاقي على النحو الذي وصفنا، فإذا هو يشعر بشعور من القربى لمن عاملوه تلك المعاملة وكأنّما هو بين أهله وذويه، وسرعان ما يجد نفسه مندمجا فيهم يمارس معهم الحياة في مختلف وجوهها كما كان يمارسها بين أهله سواء بسواء، فما ذلك إلاّ بفعل تلك الوحدة في السلوك الأخلاقي التي هي عنصر من عناصر الوحدة الثقافية.

---

[1] راجع في هذه المعاني: حسن الترابي ــ الصلاة عماد الدين.

ثالثاً - وحدة السلوك الكوني: ومعناه ما تجتمع عليه الأمّة من سلوك عملي في تعاملها مع الطبيعة تعاملا يقوم على استثمار مقدّراتها المادّية من جهة، والرفق بها أن يصيبها الدمار أو التلوّث من جرّاء ذلك الاستثمار، فهذا الضرب من السلوك الكوني هو السلوك الذي يجمع المسلمين جميعا بحسب ما تقتضيه تعاليمهم الدينية، وهو بذلك يشكّل ثابتا من الثوابت الثقافية الموحّدة للأمّة، إذ حينما يكون توجّه الجميع في التعامل مع الطبيعة توجّها مشتركا يقوم على مسلك مشترك في طرفي الاستثمار والرّفق، فإنّ ذلك يكون ممثّلا لعنصر وحدة ثقافية في مباشرة الحياة من خلال السلوك الكوني، وهو ما يتبيّن جليّا بتصوّر مقابل لأمّة لا تربطها في سلوكها الكوني رابطة، فإذا جماعة منها قاعدة عن مباشرة الكون بالاستثمار أصلا، وإذا أخرى تنهش مقدّراته نهشا وتدمّرها تدميرا، فلا تقوم إذن بينها رابطة في هذا الشأن[1].

إنّ هذه العناصر الثلاثة من عناصر الثقافة في وجهها السلوكي العملي هي الممثّلة للمظاهر الأساسية للوحدة الثقافية للمسلمين في ذلك الوجه، فإذا ما كانت تلك العناصر متحقّقة في السلوك العملي للمسلمين كانت الوحدة الثقافية قائمة بينهم، وإذا ما تخلّفت أو تباينت زمانا أو مكانا أو أجيالا أذنت ثقافة الأمّة بالتشتّت، وأذنت جماعتها تبعا لذلك بالانحلال والتمزّق.

ولعلّ من مصداق ذلك ما نراه عبر التاريخ الإسلامي من تلازم أو شبه تلازم بين الوحدة الاجتماعية والسياسية وبين الاستثمار الكوني

---

[1] راجع في هذه المعاني كتابنا ـــ قضايا البيئة من منظور إسلامي.

الرفيق، ومن تلازم معاكس بين الفُرقة والفتن وبين السلوك المدمّر للبيئة الكونية على نحو ما جرى بإفريقية في القرن الخامس من دمار بيئي رافق قبائل الأعراب في فتنة هجومهم على القيروان، فما ذلك إلاّ دليل على أنّ وحدة الثقافة السلوكية إذا اختلّت في أيّ عنصر من عناصرها أذنت بانحلال في الوحدة الاجتماعية للأمّة.

وإذا جمعنا تلك العناصر من الوحدة الثقافية المتمثّلة في الخصائص الفكرية المشتركة إلى هذه العناصر من الوحدة المتمثّلة في مظاهر السلوك العملي المتعامل مع الخالق ومع الناس ومع الكون حصلت صورة متكاملة من الوحدة الثقافية للأمّة التي بها يكون القدر المشترك بين أفرادها في المنهجية التي تمارس بها الحياة، والتي بها تحفظ وجودها الجماعي أن يناله التشتّت، وذلك القدر من الوحدة الثقافية على النحو الذي وصفنا هو الذي يمثّل أحد طرفي المعادلة في ثقافة الأمّة، تلك المعادلة التي لا تنمو حياتها إلاّ من خلالها، فما هي عناصر الطرف الثاني من طرفيها الذي هو التنوّع الثقافي؟

3- التنوّع في ثقافة الأمّة:

لئن كانت ثقافة الأمّة بالمفهوم الذي حدّدناه تقوم على عناصر مشتركة تجعل منها وحدة ثقافية لا تتغيّر عبر الزمان والمكان، وتحفظ وجودها كأمّة واحدة، فإنّ ذلك ليس معناه أنّ هذه الأمّة هي نسخ من الأفراد والجماعات متطابقة تطابقاً ثقافياً كما تتطابق نسخ الكتاب الواحد، بحيث يمارس الحياةَ جميعُ أفرادها وفئاتها على ذات النمط في الفكر وفي السلوك معا، بل إنّ تلك الوحدة الثقافية التي شرحنا عناصرها

تقوم خصائصَ عامّةٌ ومبادئَ وأسسا كلّية في الفكر والسلوك، ولكنّها خصائص ومبادئ وأسس تنفسح لأقدار من التنوّع في الأساليب والأدوات والكيفيات التي تمارس بها الأمّة الحياة، فإذا هي إذن ثقافة تقوم على أسس ومبادئ توحّدها، وعلى أساليب تندرج ضمن تلك الأسس والمبادئ الموحّدة تتنوّع بها من ظرف إلى ظرف ومن جيل إلى جيل ومن قطر إلى قطر، فيكون التنوّع فيها محكوما بالأسس الموحّدة ومندرجا فيها.

وإذا كان هذا التنوّع غير وارد فيما يتعلّق بالعامل الثقافي المتمثّل في المبادئ العقدية، إذ هي مبادئ ثابتة دائمة لا يطالها التغيّر بحال، فإنّ كلاّ من الجانب الفكري والسلوكي العملي المشكّلين لمفهوم الثقافة يطاله التنوّع بأقدار متفاوتة في نطاق ما يوحّدهما من الخصائص والمبادئ على نحو ما نبيّنه تاليا.

أ- التنوّع في الأساليب الفكرية:

إنّ الخصائص التي عرضناها سابقا كعناصر موحّدة لمنهجية الأمّة الإسلامية في التفكير تنفسح لتنوّع في الأساليب التي يتمّ بها التفكير، بحيث يسلك العقل عند النظر في نطاق الشمولية والواقعية والنقدية والتوحيد أساليب متعدّدة يتنوّع بها الأداء في البحث العقلي بين زمن وزمن ومكان ومكان وجيل وجيل ضمن المنهج العامّ بخصائصه الموحّدة خلال تلك الظروف المتقابلة.

فالتفكير في نطاق الثقافة الإسلامية مهما يكن من تكيّفه بالعامل العقدي الذي صبغه بصبغة تلك الخصائص التي ذكرناها، إلاّ أنّه باعتبار كونه ممارسة زمنية لا بدّ أن يكون له نوع تأثّر بالمعطيات الواقعية الظرفية

التي تتنوّع من ظرف إلى ظرف فيتنوّع هو أيضا في الأدوات التي يستخدمها والأسلوب الذي يسلكه بحسب تنوّعها، فتنشأ من ذلك الأساليب المتعدّدة في النظر العقلي في نطاق تلك المنهجية العامّة.

وعلى سبيل المثال قد يميل منهج العقل في التفكير الشرعي في ظرف مّا من الظروف بعض الميل إلى التحكيم العقلي كما مالت فرقة المعتزلة والماتريدية ، في حين يميل بعض الميل في ظرف آخر إلى التحكيم النقلي كما مال أهل السنّة من الفقهاء والمحدّثين. وقد يميل لسبب من الأسباب إلى تغليب الرخص على الشدائد كما مال تفكير ابن عبّاس، في حين يميل بعض الميل لسبب آخر إلى الشدائد كما مال تفكير عبد الله ابن عمر. وقد يميل في زمن مّا بعض الميل إلى تغليب مقاصد النصوص على ظواهرها كما مال اجتهاد أبي حنيفة النعمان، بينما يميل في زمن آخر بعض الميل إلى تغليب الظواهر على المقاصد كما مال اجتهاد ابن حزم الظاهري، فتنشأ من ذلك كلّه أساليب في النظر العقلي إذا حاكمتها إلى الخصائص المنهجية العامّة للفكر الإسلامي وجدتها تتوحّد بالاندراج تحتها جميعاً، وإذا قارنت بينها وجدتها متنوّعة في أساليبها.

وهذا التنوّع الأسلوبي في التفكير ليس وليداً للاختلاف الطبيعي في الأمزجة الذهنية والنفسية بين الأفراد والجماعات فحسب، وإنّما هو مؤسّس على توجيه ديني أيضا لحِكمة في تنمية الحياة سنشرحها لاحقا، والشاهد القريب على ذلك ما كان يربّي عليه النبيّ صلّى الله عليه وسلّم أصحابه من التنوّع في أساليب المعالجة الفكرية بحسب استعداداتهم من جهة وبحسب ما تقتضيه الظروف من جهة أخرى، نأيا في ذلك عن أن يصنع منهم نسخا متطابقة تنتج نفس النتائج لانتهاجها نفس الأساليب،

وتلك السنّة النبويّة هي التي تمثّلها مالك بن أنس حينما رفض اقتراح أبي جعفر المنصور بأن يحمل الناس في الأقطار على أسلوبه في الاجتهاد ممثّلا في كتابه الموطّأ، تاركا برفضه ذلك في المجال الاجتهادي فسحة لتنوّع الأساليب في منهجية الفكر الاجتهادي الفقهي، وليس اختلاف المذاهب وتعدّد الفرق في الثقافة الإسلامية إلاّ مظهرا من مظاهر التنوّع في أساليب الفكر في نطاق المنهجية الجامعة بخصائصها الثابتة كما شرحناها.

ب- التنوّع في أساليب العمل السلوكي:

كما كان التنوّع قائما في أساليب التفكير ضمن وحدة المنهجية الفكرية الإسلامية، فإنّه قائم أيضا فيما يتعلّق بالجانب السلوكي العملي من الثقافة الإسلامية ضمن وحدة المبادئ والأسس التي يقوم عليها ذلك السلوك كما شرحناها آنفا، وذلك التنوّع لئن كان يضيق في مجال من مجالات السلوك كما في مجال التعبّد، ويتّسع في آخر كما في مجال السلوك الكوني، إلاّ أنّه يُعتبر سمة عامّة لثقافة الأمّة الإسلامية في العمل السلوكي لا تخطئه عين الناظر في كلّ زمان ومكان من وجودها.

إنّ السلوك العملي للأمّة لئن كانت توحّده تلك المبادئ والأسس الثابتة فإنّه يقع في ظروف من الزمان والمكان متغيّرة، ولا بدّ أن ينال تغيّرها ذلك من الأساليب التي يمارس بها ذلك السلوك وإن يكن في نطاق تلك المبادئ والأسس الموحّدة، فيكون من ذلك إذن تنوّع في أساليب السلوك العملي تثرى به ثقافة الأمّة ضمن وحدتها الجامعة كما أثرت بتنوّع أساليب الفكر ضمن المنهجية الموحّدة.

فإذا كان السلوك التعبّدي على سبيل المثال سلوكا موحّدا في الثقافة العملية للأمّة على اختلاف الزمان والمكان، إلاّ أنّه على ضيق ما ينفسح فيه من مجال التنوّع في الأساليب لا يُعدم منها قدراً مهما يكن قليلاً، وذلك على نحو ما يبدو من تنوّع في أداء عبادة الصوم بين من يعيش من المسلمين في مناطق يتمايز فيها الليل من النهار بأقدار من الزمن وبين من يعيش منهم في مناطق لا يكون فيها تمايز بينهما، وعلى نحو ما يبدو من تنوّع في أداء فريضة الحجّ بين من كان من المسلمين يفد إلى المشاعر على رواحل الحيوان وفي القلّة من الجموع وبين من أصبح منهم يفد إليها على متون الطائرات في الحشود العظيمة من الناس التي تغصّ بِهم المضايق ولا تكاد تسعهم الساحات.

وقد كان هذا التنوّع في أسلوب الأداء التعبّدي بلْهَ في سائر الأداء السلوكي تشريعاً نبوياً مقصوداً يبدو على سبيل المثال فيما أسّس به النبيّ صلّى الله عليه وسلّم عن بصيرة بِمستقبل الغيب الزمني فيما قد تقتضيه منقلبات أحواله من تنوّع في أسلوب أداء عبادة الحجّ، وذلك حينما كان يسمح للحجيج في حجّة الوداع بأن يمارسوا عبادهم على الأسلوب الذي يلائم أوضاعهم، حتى إنّه ما سئل عن أسلوب منها إلاّ أجازه للسائل وأقرّه عليه [1]، فما ذلك إلاّ إرشاد لأمّته بأن تنوّع من أسلوب أدائها التعبّدي بما تقتضيه ظروف الزمان والمكان في نطاق المبادئ والأسس العامّة التي لا ينالها تغيير.

---

[1] راجع ذلك فيما يتعلّق بحجّة الوداع من كتب الصحاح.

وقد انبسط في هذا الشأن شأنِ التنوّع في أساليب العمل السلوكي مجال فسيح بقاعدة أصولية مهمّة في السلوك الاجتماعي والكـوني هـي قاعدة العُرف، فقد أصبح للعرف في الثقافة السلوكية للأمّة حكم تتنوّع به أساليب الأعمال بتنوّع المكان، وتعاقب الأجيال في الزمـان، فمهمـا تعارف الناس على أسلوب في التعامل الجماعي وجدوه أليق بأحوالهم لمـا تتحقّق به من المصالح، ومهما تعارفوا على أسلوب في الاستثمار الكـوني وجدوه أحفظ للحياة وأبلغ في التعمير من ملبس ومأكل ومسكن وآلـة إنتاج إلاّ اتّخذوه أسلوبا في مباشرة الحياة بالسلوك العملـي إذا كـان مندرجا ضمن الأسس والمبادئ الثابتة التي توحّد ثقافة الأمّة في جانبـها العملي.

وليس ما أثمرته الأمّة الإسلامية من تراث ثريّ في التحضّر تتنـوّع فيه أشكال العمران بين مكان ومكان وبين زمان وزمان، وتتعـدّد فيـه كيفيات الإنتاج للمآكل والمشارب والملابس بتغيّر الظروف، وتتمايز فيه أنماط التعامل الاجتماعي بين قطر إسلامي وآخر وبين فترة زمنية وأخرى إلاّ مظهرا من مظاهر التنوّع الأسلوبي في السلوك العملي للأمّة يعبّر عـن التنوّع الثقافي في نطاق الوحدة الجامعة، وقد كان للإمام الشافعي في هذا الخصوص تأسيس فقهي للثقافة العملية للأمّة عظيم الشأن، وذلك حينما استحدث مذهباً جديداً في التشريع العملي لّما ارتحل من العراق إلى مصر، فقد رأى أنّ الكثير من وجوه الثقافة العملية في هذه البلاد يجب أن تغاير في أسلوبها ما كان عليه أهل العراق من أسلوب في الممارسـة العمليـة لشؤون الحياة، فما ذلك إلاّ بصيرة منه بتنوّع أساليب الأداء في الثقافـة العملية للأمّة ضمن مبادئها الموحّدة الجامعة.

4- دور المعادلة الثقافية في تنمية الحياة:

أشرنا في صدر هذا البحث إلى أنّ معادلة الوحدة والتنوّع في كلّ المظاهر الكونية هي السبب الكبير من أسباب النموّ والإثمار ماديا ومعنويا، وأنّ التماثل المطلق وكذا التناقض المطلق في تكوين المظاهر الكونية لا يكون منهما في الأغلب الأعمّ إلاّ العقم والتوقّف عن النموّ أو التراجع فيه. وهذا المعنى الذي يشبه أن يكون سنّة كونية عامّة يحكم أيضا ظاهرة ثقافات الأمم، ويشمل بالتالي ثقافة الأمّة الإسلامية، فهذه الثقافة إنّما بنيت على النحو الذي بيّنا من التوازن بين الوحدة من جهة وبين التنوّع من جهة أخرى من أجل أن تكون ثقافة منتجة منمّية للحياة، وبقدر ما يكون ذلك التوازن قائما فيها بقدر ما تكون قادرة على الإنتاج، فإذا ما اختلّ بالميل إلى أحد الطرفين نقصت قدرتها على التنمية بقدر ذلك الميل.

إنّ الثقافة بما هي كما بيّناه المنهج في تحقيق الحياة بالفكر والسلوك هي العامل الأكبر في الإنتاج الحضاري في جانبه المادّي وفي جانبه المعنوي على حدّ سواء، إذ ليست الحضارة في أحد معانيها إلاّ ثمرة للثقافة ونتيجة من نتائجها، وذلك فيما يشبه النتائج العلمية التي يتوصّل إليها الباحث باعتبارها نتائج تظهر بالمنهج الذي يتّبعه في بحثه، وكما يكون ذلك النتاج متأثّرا بتلك المنهجية التي يمارس بها الباحث بحثه في ثرائه وفقره يكون النتاج الحضاري لأمّة من الأمم متأثّرا بالثقافة التي تكون عليها في قوّته وضعفه، وفي نموّه وتراجعه. والإنتاج الحضاري لأيّة أمّة من الأمم لا يحدث ولا ينمو إلاّ بتحقّق شرطين في منهجها الذي تمارس به الحياة.

أوّلهما ما تكون به موحّدة في تلك الممارسة، بحيث يلتقي أفرادها وجماعاتها على وجهة واحدة في الفكر والسلوك، إذ ذلك هو الذي يضمن التفاعل الجماعي، ويؤسّس القاعدة النفسية الجماعية التي ينبسط بها الأفراد بعضهم لبعض، وبذلك تلتقي الجهود على نفس الوجهة، فتصبّ في محصّلة مشتركة تتراكم على التوالي فتنتج الضروب الحضارية مادّية كما المآكل والمشارب والملابس ومنشآت العمران، ومعنوية كما الآداب والفنون والقيم الاجتماعية. ولو كانت الأمّة على تناقض بين أفرادها وجماعاتها في منهج التفكير والسلوك، بحيث يفكّر كلّ بطريقة تخالف الآخر، ويتصرّف سلوكيا إزاء المجتمع والكون بما يناقض الآخر، فإنّ الجهود سوف يناقض بعضها بعضا، فتتوقّف حركة الحياة الجماعية عن العطاء كما يتوقّف أيّ جسم عن الحركة حينما تتجاذبه قوى متقابلة. ولم تحدث في التاريخ حضارة نامية إلاّ من قِبل أمّة التقت في منهج حياتها على قدر مشترك يوحّد وجهتها، فإذا ما انخرم ذلك القدر المشترك أذنت حضارتها بالزوال.

وثانيهما ما ينفسح للأفراد والجماعات من حرّية في أساليب التفكير والعمل السلوكي في نطاق تلك الوحدة الجامعة، فتلك الحرّية هي التي تتيح الابتكار والتجديد والمراجعة، بما تتيح للمواهب العقلية والقدرات العملية من أن تنتهي إلى مداها الذي يُسّر لها، فإذا تلك الحصيلة الابتكارية التجديدية تنتهي إلى التعدّد في الأساليب والتنوّع فيها بما يحدث ثراء يكثر به الإنتاج ويتراكم، فيكون النموّ الحضاري. ولو لم ينفسح للناس في نطاق الوحدة الثقافية للأمّة ذلك القدر من الحرّية الذي يكون به التنوّع في الأساليب لجمد الفكر على قوالب معيّنة، وكذلك

السلوك العملي، فلا يستطيع أيّ منهما أن يجاري متطلّبات الظروف المتغيّرة للحياة، فيتوقّف النموّ الحضاري. وينبئنا تاريخ الحضارات بأنّه كلّما ساد التقليد في أمّة، ومنع أفرادها من حرّية الابتكار فحُملوا على النمط الموحّد من أساليب التفكير والعمل آلت سيرورتها التاريخية إلى الجمود في الفعل الحضاري إن لم تؤل إلى التلاشي والاندثار.

ومعادلة الوحدة والتنوّع في الثقافة الإسلامية على نحو ما شرحناه، وهي المعادلة التي يصنعها المعتقد الديني، لمن شأنها أن تحقّق في الأمّة ذينك الشرطين للنموّ الحضاري كما بيّناهما، وهي لذلك الغرض أُقيمت، ومن أجله رُبّت عليها الأمّة تربية قرآنية وتربية نبوية، وكلّما استقامت تلك المعادلة واتّزنت حقّقت غرضها في النموّ، وكلّما مالت إلى أحد طرفيها كان ذلك الميل ناقصا من نموّها، حتى إذا ما بلغ نقطة الميل الكامل توقّفت الحياة الحضارية عن النموّ، بل وآلت إلى السقوط.

فتلك الخصائص الفكرية التي شرحناها موحّدة لثقافة الأمّة، وتلك المبادئ والأسس في السلوك العملي الموحّدة لتوجّهها في مباشرة الحياة الواقعية من شأنها جميعا أن تحفظ قدْراً من الوحدة في الكيان النفسي والمادّي للأمّة، فإذا هي أمّة يتجاوب أفرادها وجماعاتها بما يلتقون عليه من ذلك القدر المشترك في الفكر والسلوك، فيسود الانسجام والتعاون بينهم إذ الطريق واحدة والوجهة مشتركة، إذا ما فكّروا فكّروا بواقعية وشمولية ونقدية، فوجدوا أنفسهم على نفس الخطّ، وإذا ما عبدوا ربّهم أوتعاملوا فيما بينهم أو تفاعلوا مع الطبيعة المادّية فعلوا ذلك على ذات المنهج في السلوك، فسادت روح الشراكة بينهم، ونشأ من ذلك كلّه موكب

متجانس في الهيئة، موحّد في الوجهة، تتضافر جهوده في الأداء فتحقّق النموّ الحضاري.

وذلك التنوّع في أساليب الأداء الفكري والعملي من شأنه أن يفسح لأفراد الأمّة وفئاتها مجالا من الحرّية يُمارس فيه التجديد للأساليب القديمة، والابتكار لأساليب جديدة لمواجهة ما يجدّ في منقلب الظروف، والاستجابة لما يعرض من مستجدّ التحدّيات، فإذا لكلّ مشكلة جديدة حلّ يناسبها، ولكلّ تحدّ استجابة تردّه بحسب طبيعته، وتتراكم من ذلك كلّه الحلول المنتجة، والمسالك المثمرة، وتتراكم بتراكمها النتائج والثمار من الآراء والأفكار والعلوم والفنون والآداب التي هي ليست في حقيقتها إلاّ حلولا فكرية لمشاكل الحياة وتحدّياتها، وتتراكم النتائج والثمار من وسائل العيش المادّية مأكلا ومشربا وملبسا ومركبا ومسكنا ووسائل إنتاجية، وهي ليست في حقيقتها إلاّ حلولا عملية لمتطلّبات الحياة المادّية، ومن هذا وذاك تنمو حياة الأمّة، ويثرى كسبها الحضاري في وجوهه المختلفة.

وفي مقابل ذلك فإنّه لو مالت المعادلة إلى أحد الطرفين لتوقّفت الحياة عن النموّ، إذ لو تشتّت منهجها في الفكر والسلوك، فكان لكلّ فرد أو لكلّ فئة قليلة منهج خاصّ يخالف منهج الآخرين، كأن تتوزّع المناهج الفكرية بين واقعي وتجريدي، وبين شمولي وجزئي، وبين نقدي وخطّي، أو تتوزّع مناهج السلوك على نحو ذلك من التناقض، لو وقع ذلك لأفضى الحال إلى فقدان الوحدة التي تلتقي بها الأمّة على نفس الوجهة، ولتشتّتت الجهود بين مشرّق ومغرّب، فتكون الحصيلة حصيلة

أفراد لا حصيلة أمّة، وحصائل الأفراد لا تصنع الحضارات ولا تنمّيها، وإنّما تصنعها وتنمّيها حصائل الأمم من الجهود الفكرية والعملية.

وكذلك الأمر لو مالت المعادلة الثقافية إلى الطرف الثاني، إذ لو توحّد منهج الأمّة في الفكر والسلوك على ذات الخصائص والأسس، ولكن فُقدت الحرّية التي يكون بها الابتكار والتجديد، ففُقدا بفقدانها، وانتهى الأمر إلى جمود في أساليب الفكر والسلوك، فأصبح الجديد من التحدّيات والمشاكل يُواجه بالقديم من الأساليب، أو لا يُواجه لا بقديم ولا بجديد، وأصبح الطّارف من متطلّبات الأمّة في أفرادها وفي هيئتها الاجتماعية لا يُلبّى بمبتكرات الاستجابة، لو كان ذلك لتوقّفت الأمّة في إنتاجها الفكري والعملي، ولانكفأت على ما هي عليه من حال في ذلك تجترّه حتى تبليه، فيتوقّف نموّها الحضاري، بل تبدأ رحلة التراجع والهبوط، إذ هكذا سنّة الحياة إن لم تتنوّع أساليب المواجهة للمتطلّبات وتتجدّد آلت المسيرة فيها إلى التوقّف ثمّ إلى النكوس. ولهذا التفصيل النظري لدور المعادلة الثقافية بين الوحدة والتنوّع في نموّ الأمّة مصداق من السيرورة الثقافية في تاريخ الأمّة الإسلامية في كلّ من طرفي الإثمار والإقفار في العطاء الحضاري والثراء التراثي نتيجة لاستقامة تلك المعادلة بتوازن الوحدة والتعدّد، أو انخرامها بالميل في أحد ذينك الطرفين.

5- معادلة الوحدة والتنوّع تاريخياً:

شهدت المعادلة الثقافية بين الوحدة والتعدّد في تاريخ الأمّة الإسلامية منعرجات عدّة، فقد عرفت الاستقامة والتوازن أحياناً، وعرفت الاختلال والميل أحيانا أخرى، وفي كلا الحالين أفضى وضعها إلى نتائجه المنطقية المترتّبة

عليه من نموّ الحياة وتقدّمها أو إقفارها وتوقّفها وتقهقرها، وكلّ جهد إصلاحي لشأن الأمّة يروم إنهاضها من تخلّفها، ودفعها إلى الشهود الحضاري ينبغي فيما نحسب أن يعالج من بين ما يعالج معادلتها الثقافية، فيقدّر مدى استقامتها وميلها، ويعمل على ردّها إلى نصابها المتوازن، لتثمر في حياتها نموّا، وتحقّق كسوبا حضارية.

أ- السيرورة التاريخية لمعادلة الوحدة والتنوّع:

أحدث الدين الإسلامي بمبادئه العقدية ثورة ثقافية مشهودة، حيث بنى أمّة تمارس الحياة بمنهج في الفكر والسلوك تتوحّد خصائصه الفكرية ومبادئه السلوكية على محاور جامعة كما شرحناه سابقا، وعلى تلك المحاور الجامعة انبنت ذهنية الأمّة ذهنية شمولية واقعية نقدية، وانبنت مسلكيتها مسلكية تعبّدية أخلاقية ارتفاقية، فكان بتلك الوحدة الثقافية الجامعة يتجاوب أدنى مسلم في المغرب مع أقصى مسلم في المشرق، يلتقي الجميع على صعيد نفسي سواء، وعلى كيفيّة في النظر متجانسة، وعلى تعامل أخلاقي اجتماعي موحّد، فإذا المسلم ينطلق في رحلته من ديار الأندلس يجوب الأصقاع حتى يبلغ السند، وهو يشعر أنّه أينما حلّ يحلّ بين أهله، فيعلّم ويتعلّم، ويزوّج ويتزوّج، ويمارس الحياة بكلّ أشكالها دون أن يجد نفسه غريبا، إذ خصائص الفكر هي ذات الخصائص، ومبادئ السلوك هي ذات المبادئ، وبذلك يزداد في رحلته نموّا في نفسه ويزداد إنماء لغيره، وتتوحّد جهوده بسبب تلك الوحدة المنهجية مع جهود غيره، وتتّجه الأمّة كلّها ذات الوجهة فيقوى عطاؤها ويثرى بسبب من ذلك التوحّد المنهجي.

ولكن في نطاق ذلك التوحّد المنهجي في خصائصه وأصوله انفسح للأفراد والجماعات مجال من الحرّية تعدّدت فيه الأساليب وتنوّعت، فكانت المستجدّات في حياة الأمّة اجتماعية واقتصادية وعسكرية تواجه باجتهادات تتنوّع أساليبها بما تقتضيه طبيعة تلك المستجدّات، فتثمر حلولا من الأفكار والآراء والإنجازات العملية المتنوّعة تراكم بعضها مع بعض فأصبحت تراثا ثريّا من العلوم والآداب والفنون ومنشآت العمران، وقد تمثّل ذلك التنوّع فيما زخرت به الأمّة من المذاهب الفقهية والعقدية، ومن الفرق والجماعات، ومن أساليب العمارة والفنّ، ومن ضروب الصنائع في الملبس والمأكل والمسكن والآلة، ممّا هو إن نظرت إليه من جانب التنوّع ألفيت فيه تمايزا في الأسلوب، وإن نظرت إليه من جانب الوحدة ألفيته مؤسّسا على ذات الخصائص والأصول [1].

وقد استمرّ أمر الأمّة على هذه الحال طيلة قرون خمسة أو ستّة، تقوم ثقافتها على تعادل بين الوحدة في الخصائص الفكرية والمبادئ السلوكية العملية والتنوّع في أساليب النظر والعمل، فإذا هذه الثقافة تثمر كسبا حضاريا هو زبدة الحضارة الإسلامية وخلاصتها، وإذا هي تنمّي الحياة في مختلف وجوهها علوما وآدابا وفنونا وأوضاعا اجتماعية واقتصادا وعمرانا، حتى إنّ مدلول الحضارة الإسلامية أصبح يعني في أعراف الباحثين الحضارة التي أنتجتها ثقافة الأمّة في تلك القرون، وكلّ ما جاء بعدها ليس إلاّ تابعا لها ومتفرّعا عنها.

---

[1] راجع في مظاهر الوحدة في الحضارة الإسلامية: إسماعيل الفاروقي ـ جوهر الحضارة الإسلامية (بحث ضمن كتاب: الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم، ج2 نشر الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض 1981).

وبعد تلك القرون الزاهرة بالنموّ الحضاري بدأت رحلة الميل في معادلة ثقافة الأمّة إلى طرفها الأوّل حينا، وإلى طرفها الثاني حينا آخر. ولعلّ رحلة الميل تلك كانت بدايتها لّما داخل العامل العقدي من الدواخل ما شابَ صفاءه بكدر، فقد خالطت معتقدات الأمّة مفاهيمُ ليست من طبيعتها ولا من مقتضيات مواردها من الوحي، وذلك من مثل ما شاب التوحيد من تشبيه وتجسيم، وما شاب القدر من تواكل، وما شاب الإيمان بالآخرة من إرجاء، فلمّا تغيّر العامل بعض التغيّر بدأ معموله يتغيّر أيضا بعض التغيّر، وهو ما تمثّل من بين ما تمثّل في ميل المعادلة الثقافية للأمّة، إذ تلك المعادلة ليست كما شرحناه إلاّ مصنوعة بالعامل العقدي.

ولعلّ الميل الأكبر الذي حدث في معادلة الثقافة الإسلامية بعد قرون توازنها كان متمثّلا في الاضطراب الذي أصاب طرفها الثاني، الذي هو التنوّع في أساليب الفكر والسلوك، فقد بدأت الثقافة الإسلامية منذ القرن الخامس تنحو تدريجيا منحى النمطية والاجترار في أساليب الفكر والسلوك معا، وهو ما بدا جليّا في تراجع الحركة الاجتهادية وهي مجْلَى التنوّع الفكري إلى أن استقرّ الأمر على الجمود والتقليد، كما بدا أيضا في تراجع الحركة الإبداعية في طُرُز العمران المادّي حتى استقرّ الأمر على ما يشبه النسج على المنوال، والنسخ لما كان.

وحينما صاح الإمام الغزالي أواخر القرن الخامس بـ " إحياء علوم الدين " محتجّا على ما أصاب ثقافة الأمّة من جمود رآه كأنّما هو مقدّمة للموت، لم تكن صيحته بذات أثر يذكر في تعديل الميل بأن يعود التنوّع إلى نصابه، بل تواصل ذلك الميل استفحالا عبر القرون، وتواصل معه قصور الثقافة الإسلامية عن أن تنمّي الحياة وتثمر الحضارة، حتى انتهى الأمر إلى حال

من النكوص والتدهور أصبحت فيها الأمّة في وضع من الهزال الحضاري بالغ الأثر في قدرتها على البقاء بلْه النموّ والعطاء، فتداعت عليها الأمم كما تداعى الأَكَلَةُ إلى قصعتها، وغشيتها غاشية الاستعمار الذي حلّ بها خلال القرن التاسع عشر الميلادي.

ولّما بدأت الأمّة الإسلامية تتعافى من الوضع الاستعماري بدفاع من عقيدتها لا من كسبها الحضاري، وظُنّ أنّها ربّما واتتها فرصة لتعديل ميلها الثقافي في اتّجاه استعادة التنوّع فيما جمد من أساليبها على النمط الواحد، بدأت رحلة لها ثانية في ميل معادلتها الثقافية، ولكنّه ميل في اتّجاه معاكس، فهي كانت قد اتّصلت خلال استعمارها بكسوب ثقافية من المستعمر الغربي، غشيها منه غزو ثقافي كما غشيها الغزو العسكري والسياسي، وانجلى الأمر على أنّ عناصر الوحدة في ثقافتها التي صمدت عبر تاريخها أصابها الخلل، فأصبحت ثقافتها لئن انصلح أمرها بعض الانصلاح في طرف التنوّع باستئناف حركة الاجتهاد الفكرية والعملية، إلاّ أنّ قاعدتها الموحّدة شقّها الاختلاف، فأصبحت الأمّة كأنّما هي أمم مختلفة لا تصدر عن أصل واحد.

لقد اضطربت في ثقافة الأمّة تلك الخصائص الفكرية والمبادئ السلوكية الموحّدة، فإذا هي موزّعة بين مستصحب لتلك الخصائص والمبادئ مهما يكن قد شابها من عهود الانحطاط، وبين متأثّر بخصائص الفكر الغربي ومبادئه في السلوك. وقد كرّست تلك الشقوق الثقافية ما انتهى إليه أمر الأمّة من تشتّت سياسي مزّق وحدتها الاجتماعية، فساد فيها وضع الانعزال بعضها عن بعض، وانخفضت بينها درجة التعارف إلى ما يقارب الصفر، ولم يعد يلقّح بعضها بعضا، ولا يعضّد طرف منها الآخر، وانتهى أمرها إلى شتات ثقافي، بعضه مشرّق وبعضه مغرّب، وهو شتات لا يُلحظ في جسم الأمّة ككلّ

فحسب، وإنّما يُلحظ أيضا في ذات الفرد الواحد من أفرادهـــا، إذ تُلفيـــه في وضعه النفسي والذهني يسلم نفسه في شقّ من شؤنه عبادةً لربّه، ويُسلمها في شقّ آخر طاعةً لقانون من وضع البشر، فتذبذب فكره واضطربت خصائصـــه في النظر، كما تذبذبت أعماله واضطربت مبادئها، سواء في تعامله الاجتماعي أو في تعامله الكوني [1].

وكما كانت رحلة الميل الثقافي التي بدأت بعد القرن الخامس متمثّلة في اختلال التنوّع مؤذنة بتدهور عجزت فيه الأمّة عن مواصلة النموّ وإثراء الحياة بالعطاء الحضاري، فقد كانت الرحلة الثانية في الميل الثقافي التي بدأت بتـــأثير استعماري عائقا دون نهضتها من وضع الكبوة الحضارية التي هي واقعة فيهـــا منذ قرون، إذ ها هي على تعدّد صيحات الإصلاح التي أطلقها المصلحون منذ الإمام محمد بن عبد الوهّاب إلى هذا اليوم لم تستطع أن تعاود وضـــع النمـــوّ والإنتاج الحضاري، بل هي ما زالت في حياتها عالة على غيرها، تستورد أغلب مآكلها وملابسها من وراء البحار بلْهَ مراكبها وآلات أعمالها.

إنّ ذلك الخلل في المعادلة الثقافية الذي فُقدت فيه وحدة الخصـــائص الفكرية والمبادئ السلوكية هو فيما نحسب من أهمّ عوامل العطالة الحضـــارية للأمّة إن لم يكن أهمّها، ولا يكون لها نهوض إلاّ بتعديل الميل في ثقافتها بإعـــادة التوازن بين الوحدة والتنوّع إلى نصابه الذي يكون به استئناف النموّ والعطاء.

---

[1] راجع في هذا التشتّت الثقافي وأثره النفسي والحضاري على الفرد والمجتمع: محمد الفاضل بـــن عاشـــور ــــ روح الحضارة الإسلامية:40 وما بعدها (ط المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا 1981)

ب ـ إصلاح المعادلة الثقافية:

ليس الإصلاح الثقافي في شأن الأمم بالأمر السهل كما يتصوّر كثيرون؛ ذلك لأنّه تشكيل لمنهج جديد في التفكير وفي السلوك، وتشكيل المنهج لا يتمّ إلاّ على تطاول من الزمن، وتدرّج في التغيير، ولكن في خصوص الأمّة الإسلامية مهما يكن الإصلاح الثقافي فيها عملا شاقّا متطاولا شأن كلّ إصلاح ثقافي، إلاّ أنّه عند التحقيق يتبيّن أنّه أيسر ممّا يظنّ لو توفّرت الإرادة العازمة والعمل الجادّ الدّؤوب؛ وذلك على الأقلّ لسببين اثنين:

أوّلهما، أنّ الأمّة الإسلامية مرتبطة ثقافتها بعقيدتها، فتلك العقيدة هي المشكّل الأكبر بل الأوحد للثقافة، إذ هي الموجّهة للحياة كلّها تصوّرا وسلوكا، وذلك بمقتضى ما بنيت عليه من الشمول في الحكم على أفعال الإنسان، فيكون في إصلاح عقيدتها بالتصحيح إصلاح لثقافتها، وهو عامل يسر في الإصلاح الثقافي. *وثانيهما*، أنّ الثقافة الإسلامية توطّدت في الأمّة قرونا طويلة، وهي وإن اختلّت معادلتها إلاّ أنّها لم تزايلها بكلّ عناصرها، بل بقي منها مخزون في الضمير الجمعي للأمّة يمكن استنهاضه، فيكون قاعدة انطلاق ميسّرة للإصلاح.

وأوّل منطلق في سبيل تعديل الثقافة الإسلامية لتتوازن فيها الوحدة والتنوّع هو إصلاح شأن العقيدة التي هي العامل الحاسم في تشكيل الثقافة، ففي عقيدة المسلمين كثير ممّا يحتاج إلى تصحيح، وذلك من مثل الإيمان بوحدانية الله تعالى، فقد انحسر هذا الإيمان عند كثيرين عن بعض مجالاته الأساسية، وخاصّة منها مجال الحكم على أفعال العباد، فقد فشت في الأمّة فكرة العلمانية التي لا تعترف لله بحكم في شأن العلاقات الاجتماعية العامّة بين

الناس، وذلك تحريف صارخ لوحدانية الله تعالى في حكمه على العباد أن يطيعوا أوامره ونواهيه في كلّ شؤونهم العامّة والخاصّة. ومن مثل الإيمان بالقدر، فقد داخله التواكل والقعود عن السعي بما وقر في بعض النفوس من أنّ في المكتوب من عمل الإنسان ما يزهّد في الكسب. ومن مثل الإيمان بالآخرة في الحساب والجزاء، فقد داخل ذلك ضروب من الإرجاء ظُنّ فيه أنّ النيّة وحسن السريرة وحبّ الخير يغني يوم الحساب عن كلّ شعائر التعبّد وتحديدات الشريعة.

وحينما تنصلح عقيدة الأمّة بتصحيح المفاهيم كما جاءت في منصوص الوحي بعيدا عن تعقيدات الصنعة العقلية الجدلية التي صيغ بها علم الكلام، فإنّها ستبدأ عملها في الإصلاح الثقافي، إذ ستتكيّف العقول في النظر بحسبها كما تكيّفت في بادئ الأمر من تاريخ الأمّة، وستتكيّف الأعمال السلوكية وفق مقتضياتها كما تكيّفت في السابق، ومن ثمّة تبدأ وحدة المنهج الفكري والعملي تلتئم من جديد بعدما اختلّت فتشتّت المسلمون فيها. فتصحيح التوحيد عقيدةً يفضي إلى خاصّية التوحيد في النظر منهجا فكريا، وإلى التوحيد في الأعمال سلوكا، وكذلك الشأن في كلّ إصلاح عقدي، فإنّه يفضي إلى إصلاح منهجي فكري وسلوكي، إذ العقيدة محتوًى، وعلى النحو الذي يكون عليه المحتوى يتشكّل الظرف الذي يحتويه.

ومن أهمّ ما يصلح ثقافة الأمّة ويعدّل ميلها إحياء روح الوحدة بين المسلمين أمّةً جامعة، فقد أصاب هذا المفهوم في النفوس شرخ عميق تصدّعت به الثقافة المشتركة فأصبحت ثقافاتٍ أو مشاريع ثقافات تنحو نحو الغرب تارة ونحو الشرق تارة أخرى، وإحياء روح الوحدة بين الأمّة ينشئ في الأذهان معاني الامتداد والمشاركة والتعاون على البرّ والتقوى، فتنفسح في النفوس

مجالات رحبة تستوعب بالقَبول كافّة الأمّة، وتنبسط للعقول سعة في النظر تخرج بها من ضيق الانتماء للوطن بمعناه الضيّق، وتنفتح للأعمال مجالات فسيحة يثري بها بعضها بعضا، فإذا الحصيلة من كلّ ذلك وحدة فكرية ووحدة سلوكية بين أفراد الأمّة مكيَّفة بوحدة العقيدة، وهو ما من شأنه أن يعدّل الميل الذي أصاب المعادلة الثقافية للأمّة، بإرجاع التوازن بين الوحدة والتنوّع إلى نصابه المثمر.

ولعلّ من أهمّ ما وضعه الله تعالى في شعيرة الحجّ من حكمة، ما تحقّقه هذه الشعيرة من وحدة ثقافية بين المسلمين، فهي كأنّما هي تعهّد سنويّ دائم لأحوال الوحدة الثقافية بينهم، يؤكّد ما هو مستقرّ منها، ويجبر ما قد يداخلها من خلل، وذلك لو أدرك المسلمون هذه الحكمة حقّ الإدراك، وعملوا على تمثّلها والاتّعاظ بها، وتعهّدوا أمرهم بمقتضاها، فإنّهم لو فعلوا لشهدوا من موسم الحجّ منافع كبيرة لهم، كما هو مثبت في قوله تعالى: ((وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالاً وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُم)) (الحج/27ـــ28)، ومن أعلى هذه المنافع فيما نحسب هي منفعة الوحدة الثقافية بين المسلمين.

إنّ الثقافة الإسلامية فيما تقوم عليه من معادلة الوحدة والتنوّع، هي التي أثمرت ذلك التراث العظيم المتمثّل في الحضارة الإسلامية بأكملها، وهي التي صبغته بصبغتها في كلّ من أوضاعها التي كانت فيها تلك المعادلة معتدلة أو مائلة، ففهمه حقّ الفهم لتبيّن ما كان فيه من اعتدال أو ميل في سبيل أن يُتّخذ منطلقا لإثراء الحياة المستقبلية يتوقّف إلى حدّ كبير على تلك الثقافة في

انبنائها نظريا على معادلة الوحدة والتنوّع، وفي السيرورة التاريخية لذلك البناء من حيث الاعتدال والميل.

الفصل الثاني

مبادئ أساسية في تقويم التراث

تمهيد :

نعني بالتراث الإسلامي في هذا المقام ما تناقلته أجيال الأمّة من العلوم والمعارف نظريّة وتطبيقية في مختلف حقول المعرفة النظرية، ومختلف مجالات التطبيق في الحياة العملية ممّا هو من كسبها الاجتهادي في التديّن بالدّين الإسلامي : فهما لأحكامه ومطلوباته المجرّدة ، وتتريلا لها على واقع الحياة في مناحيها المختلفة، أخذا بعين الاعتبار في هذا المفهوم لكون كلّ العلوم النظرية والعملية التي أنتجها المسلمون تدخل ضمن مفهوم التديّن، باعتبار أنّ كسبها إنّما كان بداعية من الدّين، فهي بوجه من الوجوه إنّما هي أفهام للدّين أو تطبيقات له، وذلك ما عناه ابن تيميّة في

تعميمه لمفهوم العلوم الشرعية على جميع العلوم النقلية والعقلية إذ يقول: " إنّ الشرعيات [من العلوم] ما أخبر الشارع بها، وما دلّ الشارع عليها. وما دلّ الشارع عليه ينتظم جميع ما يُحتاج إلى علمه بالعقل" [1].

وهذا المعنى للتّراث يخرج من مفهومه ما تناقلته الأمّة من الوحي متمثّلا في نصوص القرآن الكريم والحديث الشريف ، فذلك إنّما هو موروث عن الأجيال السّالفة بمجرّد الرّواية والنقل ، وليس موروثا باعتبار ه كسبا اجتهاديا؛ إذ هو وحي إلهي مستعلٍ على الإنسان ، وليس له فيه من مدخل سوى تلقّيه وفهمه والعمل بمقتضياته. وربّما خرج من مفهوم التراث أيضا ما وقع عليه إجماع الصحابة من المفاهيم والتطبيقات الدينيّة، فهو أيضا يُعتبر مُلحقا بالوحي في ثباته وديمومته بحيث لا يمكن أن يطرأ عليه التغيير بالنّظر اللاّحق من المجتهدين .

وإذا كان للتّراث في سِيَر الأمم بصفة عامّة موقع خطير في توجيه الحياة ، فإنّ التراث الإسلامي كان له في حياة المسلمين من الموقع الموجّه لحياتهم ما لم يكن لتراث أيّة أمّة أخرى؛ وذلك لما هو مصبوغ به من صبغة دينيّة على اختلاف فروعه وتنوّعها كما ذكرنا آنفا؛ إذ تعاليم الدين الإسلامي كما هو معلوم شمولية في تناولها بالبيان لحياة الإنسان ، فكان بذلك تفاعل الأجيال اللاّحقة بتراث السّالفة تفاعلا للعنصر الدّيني فيه موقع مهمّ، باعتبار تلك الصّبغة الدينيّة للتّراث .

وقد كان لما تعرّضت له الأمّة الإسلامية من التحدّيات الثقافية العاتية قديما وحديثا أثر بيّن في الطّريقة التي تمّ بها تعامل أجيالها مع

---

1 ابن تيمية ــ نقض تأسيس الجهمية: مخطوط مكتبة الظاهرية بدمشق، ورقة 119 (عن: محمد رشاد سالم ــ المدخل إلى الثقافة الإسلامية: 126)

التراث؛ إذ التحدّي الثّقافي يستهدف أوّل ما يستهدف في غـــزو الأمـــم تراثَها ، فتكون إذن وقائع المعركة دائرة بعنف على ســاحته: اســـتهدافا لتحطيمه من قِبل الغزاة؛ إذ ذلك هو المدخل الأمثل لتحطيم كيان الأمّة، واستعصاما به للدّفاع عن الذّات الثقافيّة من قِبل المتعرّضين للغـــزو، إذ ذلك هو الحبل الجامع لكيانها. وكلّما كان التحدّي الثقــافي المســـتهدف لأمّة من الأمم أعنف كانت آثار المعركة على ساحة تراثها أبلغ في طرفي الاستعصام والاستهداف جميعاً .

ولعلّ الغزو الثقافي الذي تتعرّض له الأمّة الإســلامية في العصـــر الحديث هو الغزو الأعنف الذي تتعرّض له في تاريخها كمّا وكيفا؛ ولذلك فقد كان أثره في ساحة التراث بليغا من حيث الموقــف الـــذي اتّخـــذه المسلمون في التعامل معه تأثّرا بهذا الغزو سلباً وإيجاباً ، وهو الموقف الذي شابه بسبب ذلك كثير من الخلل الذي يحتاج بالغ الحاجـــة إلى المراجعـــة والتصحيح في سبيل موقف يقوّم التراث تقويماً صحيحاً، ويوظّفه توظيفاً فاعلاً في الحفاظ على كيان الأمّة من جهة، وفي الدّفع إلى حركة النهضـــة الحضارية المبتغاة من جهة أخرى.

والمتأمّل في الواقع الذي يجري عليه التعامل مع التراث اليوم يجـــد أنّه بفعل التحدّي الثقافي الرّاسب من الماضي والمستشري في الحاضر يشبه أن يكون في اتّجاهاته المختلفة مائلاً إلى أحد طرفين يجانب كـــلّ منـــهما العدل ، فيبوء بسبب ذلك الميلان بقصور في الانتفاع بالتراث ، ويفوّت توظيفه توظيفاً فاعلاً في تنمية الحياة الإسلامية .

أمّا *أحدهما*، فهو نزوع شقّ من المسلمين إلى الاستهتار بالتراث والعمل على تجاهله وإقصائه، وذلك بحسبان أنّه قد تجاوزه الزمن، فلم يبق فيه من عناصر القوّة ما يساعد على بناء الحياة المتحضّرة ، بل لعلّه أصبح يمثّل عائقا دون ذلك البناء، ذهابا بعد ذلك من قِبل بعض هؤلاء إلى زعم التعامل المباشر مع أصول الوحي من قرآن وحديث، وذهابا من قِبل آخرين إلى التجاوز لهذه الأصول كما كان التجاوز للتراث، والعمل على بناء الحياة على محض التدبير العقلي .

وأمّا الثاني، فهو نزوع إلى التشبّث بالتراث فيما يشبه موقف التقديس الذي يفضي إلى التقليد لما فيه من الأفهام والاجتهادات دون أن يكون حقٌّ للمراجعة والنقد والاختيار، وذلك بدعوى التصدّي للخطر الخارجي اعتصاماً بالموروث على ما هو عليه في سبيل الحفاظ على الذات الثقافية المتعرّضة للتلاشي برياح الغزو الثقافي العاتية القادمة من الغرب تارة، وبدعوى أنّ الحقّ في فهم الدّين وتطبيقه لا يجاوز بحال ما تضمّنه تراث الأوائل من الأفهام والتطبيقات تارة أخرى .

والميلان إلى هذين الطرفين المتقابلين يفوّت المصلحة الحقيقيّة في الاستفادة من التراث بما ينهض بحياة المسلمين، وهو ما يدعو إلى قيام ثقافة عدل في التعامل مع هذا التراث، وهي ثقافة من شأنها أن تجعل الذّهنيّة الإسلامية تتعامل معه في سبيل تقويمه وتوظيفه تعاملا يقوم على مبادئ أساسية تستمدّ حقيقتها من الموقف الشرعي إزاء اجتهادات السالفين من جهة ، ومن المصلحة العملية التي تحقّقها تلك الاجتهادات في تنمية الحياة من جهة أخرى، تجاوزا في ذلك لكلّ الاعتبارات السلبية

المترسّبة من تأثيرات الغزو الثقافي، ومن ردود الأفعال المغالية في التحوّط من ذلك الغزو على حدّ سواء. ونحسب أنّ من أهمّ المبادئ المحقّقة لهذه الثقافة العدل ما نبيّنه تاليا في أسس أربعة .

1 ـ شرعيّة التحيّز

إنّ التراث الإسلامي متمثّلاً في جملة المعارف والعلوم النظريّة والتطبيقيّة التي تراكمت في المخزون الثقافي للأمّة منذ عهد الرسالة يمكن اعتباره شرحاً وتطبيقاً للتّعاليم الدينيّة التي جاء بها الإسلام كما ألمحنا إليه آنفا؛ وذلك لأنّ هذه التعاليم تناولت بالبيان والتوجيه كلّ مناحي الحياة. وبناء على ذلك فإنّ كلّ حركة إسلاميّة في بناء الحياة نظريّاً وعمليّاً كانت ناشئة بالدّاعي الدّيني، ومستجيبة لمقتضياته، ومن ثمّ كان التراث كلّه مصبوغاً بصبغة دينيّة بصفة مباشرة أو غير مباشرة ، سواء في ذلك العلوم الدينيّة بالمعنى الخاصّ أو العلوم العامّة والفنون ومظاهر العمران [1].

وهذا الوضع الدّيني للتراث الإسلامي يلزم المسلمين باحترامه وتكريمه، وذلك باعتباره أفهاماً وتطبيقات للدّين الذي هو قوام الحياة كلّها ، وتلك سنّة درجت عليها أجيال الأمّة منذ القديم، وهو ما يبدو في الاحترام الذي يحظى به كلّ مشتغل بالعلم، بل الاحترام المترسّب في الضمير الجمعي لكلّ ما هو مكتوب على ورق باعتباره رمزاً للتّراث الذي اقترن في الأذهان بالتدوين على الورق .

---

1 راجع الصبغة الدينيّة المطبوعة بالتوحيد في كلّ مظاهر الحضارة الإسلامية في : إسماعيل الفاروقي ــ جوهر الحضارة الإسلامية.

إلاّ أنّ هذا التراث الإسلامي لئـن كان محلاًّ للاحترام والتكـريم كما تُوجّه الأخلاق الإسلامية، وكما ترسّب في ضمير الأمّـة، فإنّـه في ميزان التقدير الدّيني ليس بملزم الاتّباع على سبيل أن يكون الاجتـهاد التراثـي في أيّ مجال من المجالات موجباً للتّقيّد به في الفهم أو في العمل، والوقوف عند مقتضياته في كشف الحقائق وتوجيه السـلوك، بـل هـو متّصف في ذلك بالإباحة الشرعية المخوّلة للنّظر فيـه بالـدرس والنّقـد والامتحان ليؤخذ منه ويردّ وفق ما يقتضيه ميزان الحقّ ، وما تسـتلزمه مصلحة الأمّة. وإنّما تنتفي الإلزاميّة الدينيّة للتّراث في التّقليد والاتّبـاع لمبرّرات عدّة ، لعلّ من أهمّها ما يلي:

أ ـ فرديّة التكليف بالدين: إنّ التكليـف في المفهـوم الإسلامي هو تكليف مباشر للإنسان، فكلّ مكلّف خوطـب بـالقرآن والحديث على أساس أن يتفهّم المطلوب فيهما بنفسـه ، وأن يترّلـه في السلوك بذمّته الفرديّة دون أن يكون في هذا وذاك واسطة من الآخرين، لا من الحاضرين ولا من الماضين. وأمّا عدم القدرة على الفهم والتطبيـق المباشرين من قِبل بعض المكلّفين فإنّها حالة استثنائيّة تُعالج الضّرورة فيها بقدرها من الالتزام بتقليد العلماء والالتزام باجتهاداتهم دون أن ينقلـب الاستثناء إلى أصل يوجب الالتزام بالتراث على وجه العموم. وعلى هذا المعنى يكون إذن رأي من يُلزم باتّباع التراث إلزاما دينيّا غير مسـتند إلى حجّة شرعيّة ، بل إنّ الحجّة الشرعيّة هي في جانب الإباحة والتخيير[1].

---

1 راجع كتابنا : فقه التديّن ــ 53.

ب ـ ظنّية النصوص الدينية: إنّ نصوص الوحي شطر كبير منها يتّصف بالظنّيةّ في ثبوته أو في دلالته أو فيهما معا؛ ولذلك فإنّ وجوه الأفهام فيه غير مقطوعة التحديد، وكذلك فإنّ الوجوه التطبيقيّة تخضع للمقاصد الشرعيّة المنتهية إلى تحقيق مصلحة الأمّة باعتبار ما يؤول إليه الأمر في سياق الملابسات من تحقّق تلك المقاصد أو عدمه؛ ولذلك فإنّ وجوهها بالنّظر إلى تبدّل ظروف الحياة وملابساتها غير مقطوعة التحديد هي أيضا، وهو ما يشمل بعض القطعي من الدين بالإضافة إلى ما هو ظنّيّ منه [1].

ويقتضي هذا الأمر أنّ الأجيال الخالفة قد تصل بالاجتهاد إلى وجوه من الأفهام لم يتوصّل إليها السّالفون ، كما قد تصل إلى وجوه من التطبيق أليق بأوضاعها من تلك التي وصلوا إليها في معالجة أوضاعهم، ولهذا فإنّه ليس من الحقّ الوقوف عند التراث والالتزام بما فيه من الاجتهاد، بل يقتضي ميزان المصلحة الوقوف من التّراث موقف الدّرس المتخيّر لا موقف التّقليد الملتزم [2].

وإذا ما انضاف هذا المبرّر المقدّر للمصلحة الواقعيّة إلى المبرّر المتعلّق بأصل التكليف ومقتضياته تبيّن أنّ التراث وإن كان يتّصف بالصبغة الدّينيّة الموجبة للاحترام والتكريم، فهو ليس ملزما إلزاما دينيّا في اتّباع أفهامه وتوجيهاته، فيجب إذن أن يكون التعامل معه منطلقا من

---

2 راجع في تفصيل هذه القضايا: الشاطبي ــ الموافقات: 1 / 250، 2 / 26، 39، 163، 284، 3 / 12، وراجع أيضا كتابنا ــ فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب: 163 وما بعدها.

1 دار الحوار طويلا في الثقافة الإسلامية بين أنصار التقليد وأنصار الاجتهاد، وهما موقفان معبّران عن موقفين متقابلين: الإلزام بالتراث، والتخيّر فيه . راجع في تفصيل ذلك : الشوكاني ــ القول المفيد في أدلّة الاجتهاد والتقليد.

مبدإ الاحترام والتكريم نفيا للاستهتار، والإباحة الشرعية في التّخيّر منه نفيا للتقليد الملزم على سبيل الوجوب.

2 ـ إلزامية العرض:

إذا كان التراث غير ملزم دينيّا بما فيه من الاجتهادات كما بيّنا، فإنّ الأمر ليس كذلك منهجيّا. فمن المقتضيات المنهجيّة في البحث عن الحقّ النظري للتّوجيهات الدينيّة، والحقّ العملي لتنزيلها على واقع الحياة أن يُبسط التراث كلّه على مائدة النظر للدّرس والاستيعاب والتمثّل، وذلك في سبيل الاستعانة باجتهادات السابقين على تبيّن المراد الإلهي في اجتهاد الفهم، وتبيّن ما فيه المصلحة في اجتهاد التطبيق ، فالباحث عن الحقّ يكون وصوله إليه أضمن كلّما وسّع من دائرة المظانّ التي عسى أن تساعده على اكتشافه، فإذا ما قصّر في ارتياد تلك المظانّ فإنّه يكون قد أخلّ منهجيّا بمقتضيات البحث عن الحقيقة والتحرّي في الكشف عنها، وذلك بإهماله لشطر كبير بل للشطر الأكبر من مظانّها. ولهذه الإلزامية المرجعية في التعامل مع التراث، التي تقتضيها قواعد المنهج في البحث مؤيّدات عدّة من أهمّها ما يلي:

أ ـ القرب الزمني من عصر الوحي : إنّ الأجيال الإسلاميّة الأولى كانت أقرب زمنا إلى الظروف التي نزل فيها الدّين، وأقرب لغة إلى اللّسان الذي نزل به، فتوفّرت بذلك على حظوظ للفهم

لم تتوفّر عليها الأجيال التي جاءت بعدها لقرب العهد وصفاء الملكة، وذلك ما يعتبر عاملا يدعو على وجه الضّرورة المنهجيّة إلى الوقوف على ما توصّلت إليه تلك الأجيال من الأفهام ، وهو ما يفسّره ذلك التوجيه النبوي إلى الاقتداء بالصّحابة والتأسّي بهم، فليس ذلك إلاّ لتوفيقهم بسبب الصّحبة في فهم الدّين وتطبيقه .

ب ـ تعرّض التراث للاختبار: إنّ أفهام السّابقين واجتهاداتهم قد تعرّضت عبر الزمن للاختبار، إمّا بما نالها من النّقد والتعديل والتّصويب من قِبل العلماء والباحثين، وإمّا بما تمتحن به على محكّ الواقع عند أيلولتها إلى التطبيق، وذلك كلّه يؤدّي إلى انكشاف مدى موافقتها أو مخالفتها للحقّ النّظري والمنفعة العمليّة، فيكون إذن الوقوف عليها ضروريّا في كلّ اجتهاد لاحق يبغي تحرّي الحقّ والمصلحة، وذلك للوقوف على حصيلة ما تعرّضت له من امتحان نظري وتطبيقي.

ج ـ وحدة التراث: إنّ الجهود التي تبذلها الأمّة على مرّ الزمن في تفهّم دينها تمثّل وحدة مترابطة الحلقات، فموضوع البحث واحد في ثبات وهو نصوص الدّين ، والاجتهادات في فهمه ينبني بعضها على بعض، إمّا بالتكميل وإمّا بالتّعديل، فالاجتهادات اللاّحقة إذا ما ألغت السابقة وانصرفت عنها، فإنّها تنبتّ عن سياقها الثقافي فلا يكون لها سند يساعد على فهم الدّين من السّنة الثقافية المتواصلة في ذلك عبر القرون ، ولا سند يساعد على معالجة المشاكل من تراث كُرّس لتلك المعالجة طيلة قرون أيضا .

وأمّا دعوى من يرى تجاوز التراث بالإهمال أو الإقصاء، والاعتماد على مجرّد الرّأي في الاتّصال المباشر بمصادر الوحي للصّدور منها بالأفهام الموافقة للحقّ، فإنّها دعوى تشبه دعوى من يطلب من طبيب علاجا لمريض ويمنعه من الاطّلاع على السّيرة الطبّية لحالته الصّحّية والأنواع السّابقة من العلاج التي قدّمت له، وهذا بدون شكّ طلب مخلّ بشروط المنهج في العلاج الطّبّي، وهو بنفس المقياس مخلّ بشروط المنهج في علاج الأمّة بالاجتهاد في وجوه التديّن، فيصبح إذن من المقتضيات المنهجيّة في التعامل مع التراث أن يكون بسطه للنّظر والدّرس مرحلة أولى ضروريّة، ثمّ يكون بعد ذلك الانتخاب والتخيّر لما هو نافع منه في غير وجوب شرعي للالتزام باجتهاداته، فهما إذن مبدآن متكاملان في الموقف من التراث : التكريم مع التخيير في غير إلزام شرعي بالتقليد ، والالتزام المنهجيّ ببسطه للبحث والنّظر.

3 ـ تأريخ التراث :

إنّ الوحي الإلهي متمثّلا في القرآن والحديث يتّصف بالإطلاق الزمني ، فهو موجود في العلم الإلهي منذ الأزل ، وهو باق إلى الأبد، وتبعا لذلك فإنّ تعاليمه وتوجيهاته ممتدّة الصّلاحية بغير حدود زمنيّة، حاكمة على النّاس مطلقا عن الزّمان. ونزول بعض أحكام الوحي في زمن محدّد وفي ظروف ووقائع معيّنة وبلغة مخصوصة إنّما هو مرحلة معيّنة ضمن الإطلاق الكلّي، وإلاّ فإنّ المطلوبات والمنهيّات فيه مستمرّة الصّلاحية في الأمر والنهي قبل حادثة النزول المخصوص وبعدها .

وأمّا التراث الإسلامي فإنّ شأنه في هذا الخصوص مخالف لشأن الوحي، إذ هو متّصف بالتاريخيّة الزّمنيّة، في حين يتّصف الوحي بالإطلاق الزّمني، فالتراث ناشئ من تفاعل المسلمين مع ظروفهم الحياتيّة في تطبيق أوامر الدّين عليها، وهذه الظروف تتغيّر بتغيّر الزمن ، فيكون لكلّ ظرف منها اعتباراته الخاصّة في التفاعل مع الوحي فهما وتنزيلا، ومن ذلك ينشأ التراث لصيقا بالتاريخ وأحداثه، فيكون متّصفا بالتاريخيّة الزمنية لا بالإطلاق المجرّد عن الزمن.

وليس معنى هذا أنّ تعاليم الدين ليس لها ثبات تاريخي في نفسها فتتغيّر مع تغيّر الزّمن، بل هي ثابتة كما ذكرنا، ولكنّ شطرا منها وهو الظّنّي قد تترجّح فيه الأفهام في نطاق الاحتمالات المتوفّر عليها بحسب معطيات من الظروف الزّمنيّة، وفيما يتعلّق بتطبيقها على الواقع قد تتحدّد صور ذلك التطبيق بحسب معطيات واقعيّة من ملابسات الحياة، إذ الأحكام المجرّدة قد تقتضي ظروفٌ واقعيّة مّا في سبيل تحقيق مقاصدها تطبيقَها على وجه من الوجوه ، بينما تقتضي ظروف واقعيّة أخرى تطبيقها على وجه آخر، فتختلف إذن وجوه التطبيق لاختلاف الظروف والحال أنّ الحكم واحد .

وقد بيّن الإمام ابن القيّم هذا المعنى في فصل شهير من كتابه "إعلام الموقّعين" قائلاً : " فصل في تغيّر الفتوى واختلافها بحسب تغيّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيّات والعوائد، هذا فصل عظيم جدّا ووقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقّة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يُعلم أنّ الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا

تأتي به " [1] ، فهي إذن الظروف الزمنيّة التي لها مدخل في الكسب البشري من فهم بعض أحكام الدّين وتطبيقها ، بحيث يؤدّي تبدّل تلك الظروف إلى التّغاير في ذلك البعض من التطبيقات والأحكام [2]، فجاء التراث لذلك متّصفا بالتاريخيّة الزمنيّة ، وهو ما يمثّل ملحظا على قدر كبير من الأهمّية في الموقف من التراث، يمكن أن يستخرج منه مبدأ أساسي من المبادئ الموجّهة للتّعامل معه في التقييم والتوظيف .

فتاريخيّة التراث بالمعنى الذي حدّدناه [3] تستلزم في سبيل تقويمه أن يقع التعامل معه مؤرَّخاً، على معنى أن يُعرض في تقريراته الوصفيّة مقروناً بظروفه وملابساته الواقعيّة التي نشأ فيها، وأن يُرجع إليه في سبيل فهمه وتقويمه والتخيّر منه على ذلك الأساس من التّأريخ الذي يربط فيه الاجتهاد التراثي في الفهم وفي التطبيق بالأسباب التي أفضت إليه من الظروف الحياتيّة التي عاش فيها المجتهدون ، ومارسوا اجتهادهم من أجل معالجتها بالتعاليم الدينيّة .

وليس هذا التّأريخ للتراث بالأمر السّهل إنجازه اليوم ليكون مبدأً تقويمياً؛ وذلك لأنّ التراث وصلنا في أغلبه غير مؤرّخ بالمعنى الذي قصدنا، فقد آل أمره بعد قرون الاجتهاد وخلال عهود التقليد إلى العرض التقريري المجرّد من ظروفه وأحداثه، بل كثير منه وصلنا في

1 ابن القيّم ــ إعلام الموقّعين : 3 / 5.

2 راجع تفصيلا لذلك في كتابنا : في المنهج التطبيقي للشّريعة الإسلاميّة : 29 وما بعدها، وفقه التديّن فهما وتنزيلا : 180 وما بعدها .

3 استُعمل وصف التاريخيّة بمعان أخرى ، من أهمّها ما يُقصد به اليوم حينما يوصف به رأي أو مذهب من أنّه كان له قيمة أو فاعلية في التاريخ الماضي ، ثمّ انتهت في الزمن الحاضر ، ويستعمل اليوم هذا المعنى من قِبل بعضهم وصفا للتّراث ، بل وصفا للوحي نفسه .

مختصرات حذفت منها التفاصيل والأدلّة التي قد تُستنتج منها الظـروف والملابسات، والأكثر رواجا منه اليوم معروض على هذا النحو، ولكـن مع ذلك فإنّه يمكن أن تقوم جهود نافعة تحـاول الرجـوع باجتـهادات التراث إلى أسبابها التاريخية، استعانة في ذلك على الأخصّ بـالرجوع إلى المدوّنات التي أُنجزت في عهود الخصوبة الاجتهادية زمن الازدهار الفكري الإسلامي ، فقد كان الاجتهاد يقتضي في كثير مـن الأحيـان التبريـر بالظروف الموجّهة له، واستعانة أيضا بمدوّنات وافية حافظت على ضرب من التأريخ للاجتهاد التراثي ولكنّها تعامل اليوم بشيء من الإهمال وعدم الاهتمام ، وذلك مثل مدوّنات النوازل والفتاوي على سـبيل المثـال ، فهذه الجهود من شأنها أن تهيّئ لنظر تقويمي يقوم على التّأريخ .

وإنّما ارتأينا أن يكون تأريخ التراث مبدأ تقويميا في التعامل معـه لمبرّرات عدّة ، بعضها يعود إلى ترشيد فهمه ليحصل به الفهم الصّحيح، وهو الشرط الأساسي للتقويم والتوظيف. وبعضها يعود إلى ترشيد التخيّر والانتخاب لما يقع توظيفه من التراث في تنمية الحياة الإسلامية الراهنـة، وذلك بعد عرضه على النظر النقدي .

أ - ترشيد الفهم : فإنّ كلّ اجتهاد سابق بما أنّه كان نتيجة تفاعل مع أحداث الواقع ، بحيث تكون بنيته محكومة من بين مـا هـي محكومة بعنصر تلك الأحداث، فيكون إذن فهمهـا الفهـم الصّـحيح موقوفا في أحيان كثيرة على معرفة تلك الأحداث. وأمّـا لـو نُظـر في الاجتهاد على صورته التقريريّة مجرّدة فإنّه قد يفوت فهمـه الصّـحيح

لفوات بعض المعطيات التي انبنى عليها متمثّلة في الأسباب التاريخيّة التي كانت عنصرا اعتبره المجتهد في بنائه .

وعلى سبيل التمثيل فإنّ في التراث العقدي الإسلامي مسألة في صفات الله تتعلّق بالعلاقة بين صفاته تعالى وبين ذاته، وقد وقعت فيها لجاجة كبيرة بين قوم قالوا إنّ صفاته تعالى من علم وإرادة وقدرة وغيرها هي عين ذاته وليست شيئا زائدا عليها، وآخرين قالوا بل إنّ تلك الصفات هي صفات زائدة عن الذّات مغايرة لها، وطائفة ثالثة قالت بل إنّها ليست غيرا وليست عينا في نفس الآن [1]، وقد طفحت بهذه البيانات المدوّنات التراثية في علم العقيدة [2].

وقد استصحب كثير من الباحثين المحدثين في ذات الموضوع هذه الآراء المختلفة ووقعت بينهم المناظرة فيها على سبيل الانتصار لشقّ منها دون الآخر إلى حدّ قد يبلغ الغمز والتنابز، وليس ذلك على ما نرى إلاّ بسبب من الغفلة عن الظروف التاريخية التي كانت سببا في تلك الآراء عند نشأتها متمثّلة في هجوم النّصارى على التوحيد الإسلامي بعقيدتهم في التثليث [3] التي نشأت من القول بتمايز الأقانيم الثلاثة (وهي صفات الله) عن الذات الإلهية ، أدّى بالتدريج إلى القول بتعدّد الإلهة، فكان تخوّف بعض المسلمين من أيلولة القول بكون صفاته تعالى زائدة على ذاته إلى ضرب من هذا التعدّد دافعا إلى سدّ هذا الباب بنفي التمايز بين الذّات

---

1 وذلك على معنى أنّها بالنّظر إلى الواقع الخارجي هي عين ذاته تعالى فهي ليست غيرا، وبالنّظر إلى التصوّر الذهني هي مغايرة لها فهي ليست عينا.

2 راجع مختلف هذه الآراء في: الإيجي ـ المواقف: 2 / 345، واللّقاني ـ شرح جوهرة التوحيد: 116 ، ومحمد محيي الدين عبد الحميد ـ النظام الفريد: 116 .

3 راجع في ذلك: ابن النديم ـ الفهرست: 180

والصّفات، ومن ثمّة انطلقت الآراء المختلفة [1]. ولو وقع النظر في هذه المسألة التراثية مؤرّخة بأحداثها وملابساتها الظرفية حين نشأتها ما استُصحبت فيها عند المحدثين تلك الآراء المختلفة بما أفضت إليه من التنابز والغمز، ضرورةَ أنّ الظروف التي أفرزت تلك الآراء لم تعد قائمة فأصبح الخلاف فيها غير ذي موضوع. ويوجد ممّا يشبه هذه المسألة في التراث العقدي شيء كثير[2].

ومن أمثلة ذلك أيضا في التراث الفقهي أنّ ابن القيّم أُثر عنه الاجتهاد في اعتبار التطليق بالثلاث في لفظ واحد طلقة واحدة ، وكانت الاجتهادات السائدة قبله تعتبره طلاقا بائنا، وفهم هذا الاجتهاد من ابن القيّم لا يتيسّر إلاّ بتأريخه في واقعه الزمني، وهو ما قام به ابن تيميّة نفسه في تبرير حكمه إذ يقول في ذلك: " ... فلمّا تغيّر الزمان ، وبعد العهد بالسّنّة وآثار القوم ، وقامت سوق التحليل [3] ونفقت في الناس ، فالواجب أن يُردّ الأمر إلى ما كان عليه في زمن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وخليفته من الإفتاء بما يعطّل سوق التحليل ، أو يقلّلها ويخفّف شرّها " [4]، فتفشّي التحليل وما أفضى إليه من المضارّ الفرديّة والاجتماعيّة هو الحدث الذي بُني عليه هذا الحكم، وتأريخ الحكم به هو الذي يرشّد فهم هذا الاجتهاد الذي انتهى إليه ابن القيّم فيه .

---

1 راجع في ذلك كتابنا: الإيمان بالله وأثره في الحياة: 114، وكتابنا: مباحث في منهجية الفكر الإسلامي: 149.

2 يمكن أن نعدّ من ذلك على سبيل المثال مسألة كلام الله أحادث هو أم قديم، ورؤية الله تعالى أممكنة وواقعة أم ليست كذلك، والصفات الخبرية أتحمل على الظاهر أم على التأويل.

3 هو اصطناع زوج فترة محدّدة ليحلّل المطلّقة ثلاثا لزوجها الأوّل .

4 ابن القيّم ـــ إعلام الموقّعين : 3 / 48 .

ب ـ ترشيد التخيّر: إنّ التراث حينما يُبسط مؤرّخا تتوفّر الفرصة للموازنة بين الاجتهاد وبين اعتباراته الظرفيّة من جهة، فـيُلحظ مدى السّداد الذي كان عليه في معالجة تلك الاعتبارات، والموازنة بـين الاعتبارات الظرفيّة التي بني عليها والاعتبارات الظرفيّة التي نعيشها اليوم من جهة أخرى فيُلحظ مدى ما يمكن أن يفيد في معالجة هذه الاعتبارات الراهنة، ومن هذا وذاك يتكوّن أساس تقويمي مهـمّ ينفـع في انتخـاب الأصلح ليوظّف في تنمية الحياة الإسلامية، ودفعها في سبيل النهضة .

ولو عُرض الاجتهاد التراثي عرضا تقريريا مجرّدا يخلو من التأريخ، فإنّ الاجتهادات فيه ستكون مبسوطة على سواء، فلا تتبيّن فيها قيمتـها بالنسبة لما عالجت من أوضاع ، كما لا تتبيّن قيمتها في مدى ما يمكن أن تنفع في معالجة حياة اليوم ، وقد ينشأ من ذلك تقويم خاطئ فيُنتخب مـا هو غير صالح ويترك ما هو صالح ، بل قد يُعتبر ما هـو قـويّ في ذاتـه ضعيفا، والعكس صحيح، ويفضي الأمر إلى أن يوظّف التراث في معالجة أوضاع المسلمين توظيفا خاطئا، وبذلك تفوت الفرصة في الاستفادة مـن الصّالح والتوقّي ممّا هو غير صالح. وتعاني حياة المسلمين اليـوم بسـبب التغافل عن هذا المبدإ في تقويم التراث شيئا كثيرا جرّاء إسقاط اجتهادات نشأت في ظروف معيّنة على واقع حديث لا يستصحب تلك الظروف.

4ـ شمولية التداول :

التراث الإسلامي تراث ثريّ واسع تناول كلّ مناحي الحياة المادّية والرّوحيّة، إلاّ أنّ المتداول منه بين الناس في الواقع بشكل موسّـع أقـلّ

بكثير مما هو مُتاح للتداول بيسر ولكنّه لا يقع تداوله بين الناس إلاّ على سبيل الندور، بلهَ ما هو متاح تداوله ولكن بشيء من العسر. وقد تحكّمت في هذا الوضع من محدودية تداول التراث، وبالتالي محدودية الاستفادة منه في تنمية الحياة الإسلامية عوامل وأسباب متنوّعة.

ومن هذه الأسباب ما يعود إلى ترسّبات التعصّب المذهبيّ الضيّق الذي أفضى إلى أنّ أهل كلّ مذهب لا يتداولون إلاّ مدوّنات مذهبهم أو ما هو موافق لها، ويعرضون عمّا سواها إعراض الإهمال والتغافل حينا، وإعراض الإقصاء والإلغاء حينا آخر، وإعراض العداء الذي يتجاوز مجرّد الإهمال إلى المنع الصريح أو الضمني بمختلف أساليب المنع المادية والمعنوية حينا ثالثا.

ومنها ما استقرّ بامتحان الاجتهادات السالفة عبر الزمن من أنّ بعضها قويّ راجح وبعضها ضعيف مرجوح بموازين تخضع في الغالب للظروف الزمنيّة التي وقع فيها ذلك التقدير ، ولكنّه يُستصحب فيما بعد لمواتاته عهود الجمود والتقليد التي تتمّ فيها المراجعة ، فإذا ما اعتُبر راجحا بتلك الموازين الظرفيّة يروج في دائرة واسعة من التداول ، وما اعتبر مرجوحا يُستبعد من تلك الدائرة، ويمضي الأمر على ذلك في الطرفين إلى أن أصبح أمرا مستقرّا في السياق الثقافي العامّ.

ومنها التباعد الجغرافي والسياسي بين الأقطار الإسلامية وانقطاع بعضها عن بعض ، فإذا بالتراث الإسلامي في الشرق الأقصى على سبيل المثال لا يعرف في بقيّة الأقطار ولا يُتداول فيها إلاّ قليلا، والعكس صحيح أيضا ، وهكذا انتهى الأمر إلى وضع انتخابيّ للتراث بقصد وبغير

قصد أفضى إلى انحسار كبير في حجمه المتداول ، وكان لذلك انعكاس سلبي على الموقف التقويمي منه، وهو انعكاس أثّر سلبا أيضا على الاستفادة من التراث في تنمية الحياة الإسلامية.

ونحسب أنّ من المبادئ المهمّة في تقويم التراث وتوظيفه الشّمولية في تداوله بين المسلمين بأكبر قدر ممكن، بحيث يصير ما هو متاح منه معروضا للنظر الدّارس بصفة تخلو من استبعاد أيّ جزء منه بناء على اعتبارات مذهبيّة أو غيرها، بل يمتدّ إليه البحث في كلّ مظانّه بناء على اعتباره تجربة ماضية للأمّة تتساوى مفرداتها منهجيّا من حيث الاهتمام بها وتداولها بالبحث والدّرس بلا خلفيّات مسبقة تفضي إلى تناول بعض واستبعاد بعض ، وإظهار نوع وإخفاء آخر ، حتّى وإن كان استقرّ في الأذهان عن حقّ تفاوتها في القيمة الذاتية. ولهذا الشمول في التداول مبدأ تقويميّا مبرّرات عدّة، لعلّ من أهمّها ما يالي:

أ ـ البعد الديني للتراث: إنّ التراث الإسلامي يعتبر كلّه على نحو من الأنحاء مظهرا لتديّن الأمّة باعتبار صبغته الدّينيّة كما مرّ بيانه، فهو ليس إلاّ ناشئا بالدّاعي الديني، وموجّها بذات الدّاعي لتوفيق الحياة كلّها إلى مقتضيات الدين المتّصفة بالشموليّة، وبهذا الاعتبار يصبح كلّ جزء من التراث ليس في حقيقته إلاّ ضربا من الاجتهاد في فهم الدّين أو تطبيقه مهما يكن حظّ ذلك الاجتهاد من الصّواب والخطإ ؛ ولذلك فإنّك لا تجد مدوّنة في التراث إلاّ وهي نازعة إلى تأصيل نفسها في نصوص الدين، حتى ما بدا منها في الحقيقة بعيدا عن أسس الدّين ومقاصده، مثل تلك التّأويل المغرقة في الاستبطان العقلي الجامع شأن

الفلاسفة، أو الاستبطان الروحي الاشراقي شأن الصوفية وأضرابهم من غلاة المتأوّلة [1] .

وتبعا لذلك يصير كلّ جزء من التراث يمثّل مادّة في دائرة المعطيات التي منها ينطلق الباحث في البحث عن الحقيقة في الأفهام النظريّة للدّين وفي الوجوه التطبيقيّة له على واقع الحياة ، إذ أفهام السابقين وتطبيقاتهم في أيّ موضوع من مواضيع المعرفة تُعتبر في منهج البحث من المعطيات الضّروريّة التي تلزم الباحث بالنظر فيها استكمالا للمادّة التي تُلتمس منها الحقيقة، واستكمالا بالتالي للشروط التي تفضي إلى أكبر قدر ممكن من الضمانات لإصابة تلك الحقيقة.

وعلى هذا المعنى يكون الإهمال أو الإقصاء أو الإلغاء لأيّ عنصر تراثيّ موقفا مخلاً بأحد مقتضيات الاجتهاد، مفوّتاً لفرصة في إصابة الحقيقة بما هو مفوّت لبعض المعطيات المساعدة على الوصول إليها ، وتكون بالتّالي الشموليّة في الامتداد إلى أكبر قدر ممكن من العناصر التراثيّة ضماناً مهمّاً من ضمانات الإصابة في الاجتهاد بما هو استجماع للمعطيات المساعدة على ذلك [2].

ب ـ تاريخية الاجتهاد التراثي: هذا مبرّر لشمول التداول يشبه أن يكون مندرجاً في المبرّر السّالف ولكن نخصّه بالبيان لأهمّيته، وتقريره أنّ الاجتهادات السابقة كانت كما أسلفنا البيان متفاعلة

---

1 لا يخفى أنّنا نقصد في هذا المقام شمول التداول بالبحث والدّرس والنقد لا شمول التداول بالأخذ والعمل.

2 هذا المعنى يصدق في العموم بالنظر إلى اهتمامات الأمّة كافّة بجملة طوائفها النافرة في سبيل العلم، وأمّا بالنسبة للأفراد فإنّه لا يصدق في حقّهم باعتبار استحالته عمليّا ، ولذلك فهو متّجه إلى المجموع وليس إلى الأفراد .

مع ظروفها الزمنيّة، وكثير من هذه الاجتهادات وزنت في قيـاس قوّتهـا ورجحانها بميزان صلاحها لتلك الظـروف أو عدمـه ، فاستُصـحبت بالتداول أو هجرت بالإهمال .

وهذا الميزان ليس بالميزان الصّالح بصفة الإطـلاق؛ وذلـك لأنّ الظروف الزمنيّة تتبدّل في دوران أحيانا، وقد يأتي من الزمن اللاّحق مـا يتشابه في الملابسات مع زمن سابق، وذلك ما يؤدّي إلى أنّ بعض ما اعتبر من الاجتهادات السابقة غير صالح في ظرفه، أو أنّ ظرف صلاحيته قـد تغيّر بتغيّر ملابساته قد يأتي عليه ظرف جديد يصبح فيه صـالحا لعـلاج بعض المشكلات الطّارئة ، مفيدا في الدّفع إلى تحريك الحياة الإسلامية نحو الأنفع ، فإذا هو بعدما كان معتبرا ضعيفا مرجوحا يصبح قويّا راجحـا، وإذا بإهماله بوجه من وجوه الإهمال يفضي إلى الحرمان من فائدته، فيكون إذا الشمول في تناوله بالاهتمام ووضعه في دائرة المداولـة مفضـيا إلى الاستفادة منه .

ولو ذهبنا نتقصّى ما أُهمل من عناصر التراث باعتبار المرجوحيّـة التي قُدّر عليها في الزمن السابق، ثمّ تبيّنت اليوم أهمّيته في علاج الأوضاع الراهنة لاختلافها عن تلك الأوضاع التي كانت زمن تقدير مرجوحيتـه لعثرنا على كنوز مخفيّة لو استثمرت في الجهود الهادفة إلى النهضة لأثمرت خيرا كثيرا ، وناهيك في ذلك باجتـهادات الإمـام الطـبري والإمـام الأوزاعي والإمام الليث بن سعد والإمام ابن حزم وغيرهم ممّن هم علـى شبه وضعهم فيما أصاب تراثهم من الإهمال والتناسي بقصد أو بغير قصد لاعتبارات مذهبيّة، أو لظروف غير مواتيـة في الانتشـار، أو لتقـدير المرجوحيّة من قِبَل السابقين.

وفي هذا السياق أيضا يمكن أن نمثّل بالتراث الطبّي الإسلامي النّاشئ من اجتهادات في فهم التوجيهات القرآنيّة والنبويّة في التطبيب فقد كان يُعتبر عند كثيرين منذ زمن تراثا اجتهاداته مرجوحة بموازين الطّبّ الحديث، ولكن تبيّن في ظروف الحياة الراهنة أنّ العلاج بالأعشاب والنباتات الطبيعيّة هو أفضل العلاج في الكثير من الأدواء، فإذا بتلك الاجتهادات التي كانت مرجوحة تصبح راجحة، وينشأ في سياقها منهج جديد في الصيدلة والتطبيب. فيتبيّن إذن أنّ الشموليّة في تداول التراث بالدّرس والبحث والاختبار تعتبر مبدأ أساسيّا من المبادئ المرشّدة لتقييم اجتهاداته ، المكّنة من الانتخاب الأمثل لما هو نافع منها .

وإنّما يتمّ هذا الشمول في تناول التراث وتداوله بحركة إحيائيّة واسعة ، تمتدّ فيها أيادي البحث بالإبراز والإشاعة والمداولة إلى ما هو مهمل مزهود فيه مستبعد عن الاهتمام، وما هو مُلقى في أركان الزمن الماضي ، أو ملفوظ في أصقاع البلاد الإسلاميّة يلفّه النسيان واللاّمبالاة، وذلك من مدوّنات المذاهب المنقطع سندها ، واجتهادات الأئمّة المغمورين، والآراء والتطبيقات التي اعتبرت ضعيفة مرجوحة ، فيُستدعى ذلك كلّه إلى حاضر الوعي في الذّهنيّة الإسلامية ، ويعالج بالنشر والدّرس، ويمتحن بالفحص والنقد، فتتبيّن قيمة ما يفضي إلى نفع في معالجة أوضاع الحياة الراهنة، فيُوظّف في تلك المعالجة، ويدرج ما سواه في المخزون التراثي للأمّة حيّا في منطقة التداول ليكون ذخيرة قد تتبيّن قيمتها في ظرف زمنيّ آخر فتوظّف حينئذ في نفع المسلمين، وهكذا يكون

التراث الإسلاميّ كلّه مشمولا بالرّعاية، متناولا بالاهتمام ، موضوعا تحت الطّلب لتوظيفه في تطوير الحياة دون إقصاء أو إلغاء [1] .

وفي روح الثقافة الإسلامية يقوم هذا المعنى الشمولي وإن كان يعتريه بعض الأحيان الضعف فتجري التعامل مع التراث على خلافه، إلاّ أنّ سريانه في تلك الروح ييسّر حتى في حال ضعفه إحياءه حينما تتوجّه إليه إرادة الإحياء، وفي التاريخ شواهد دالّة ذلك، لعلّ من أظهرها ما وقع في التراث الفقهي من ظهور منزع إلى الاقتصار في تداول مسائل الفقه على ما هو راجح مشهور منها، وإهمال كلّ ما سواه، كما اختطّ ذلك الإمام الغزالي في كتابه الذي سمّاه " الوجيز " مشيرا باسمه إلى هذا المترع، فتأثّر به من بعده آخرون من مختلف مذاهب الفقه حتى أصبح هذا المسلك وجهة قائمة في التأليف الفقهي، ولكن الروح الشمولية السارية في الثقافة الإسلامية عارضت هذا المترع وعاندته، فما لبث أن نشأت وجهة تصحيحية تدعو إلى العودة بالنظر الفقهي إلى كلّ المسائل بما فيها تلك المرجوحة غير المفتَى بها التي تُركت بالإهمال، وجعل جميعها على بساط البحث للتفقّه فيها، والموازنة بينها، وانتخاب ما قد تكون ظروف جديدة قد أعادت إليها مبرّرات الأخذ بها والعمل بمقتضاها، وذلك ما قام به في القرن الثامن إمام تونس محمد بن عرفة الورغمّي في مجمل تآليفه عامّة، وفي كتابه الذي سمّاه " المختصر " خاصّة [2].

---

1 هذا بصفة جمليّة عامّة ، وهو لا يتنافى مع أنّه قد يكون في بعض التراث ما لا نفع فيه في أيّ زمن ، ولكن حتّى هذا الضّرب قد ينفع بالعبرة التي ترشد إلى الالقاء ممّا قد يكون فيه من الضّرر، وذلك مثل ما يتعلّق بالسحر والتنجيم.

2 راجع في شرح هذه المسألة: محمد الفاضل بن عاشور ــ محاضرات: 78 وما بعدها.

إنّ هذه المبادئ الأربعة تصلح فيما نحسب أن تكون أساسا منهجيّا لتقويم التراث إذا ما أصبحت ثقافة تشكّل الذّهنيّة الإسلاميّة النّاظرة فيه، فالمترلة الدّينيّة للتراث تنشئ في النفس الاحترام والتكريم لاجتهادات السّابقين ، ولكن دون الإلزام بذلك على انّه مطلوب دينيّ. والالتزام المنهجي يوجب الرّجوع إلى التراث بالاطّلاع والبحث لتتوفّر المساحة الواسعة من المعطيات المعينة على إصابة الحقّ في الاجتهاد. والتّأريخ للتراث يوفّر الأسباب الموضوعيّة للفهم والتقويم، فيرشّد في انتخاب ما يصلح للتوظيف بحسب الظروف الزمنيّة. وشموليّة التناول من شأنها أن توسّع من الدّائرة التي يتمّ فيها النظر في التراث وتثريها بمادّة النظر، فتتوفّر الفرص في تخيّر الأصلح لراهن الأوضاع والأنسب له من أنظار السابقين واجتهاداتهم. وهكذا تلتقي المبادئ الأربعة عند تحقيق الرّشد في فهم التراث وتقويمه وتوظيفه .

ثبت المراجع

ــ إسماعيل الفاروقي.

1 ــ جوهر الحضارة الإسلامية. بحث منشور بكتاب " الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم " ج2 ، نشر الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض **1981**.

ــ الإيجي (عبد الرحمن بن أحمد، عضد الدين، ت **756** هــ).

2 ــ المواقف، ط بولاق، القاهرة **1913**.

ــ الشاطبي (أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، ت **790** هــ).

3 ــ الموافقات، تحقيق: عبد الله دراز، ط دار المعرفة، بيروت (د.ت)

ــ ابن عاشور (محمد الفاضل).

4 ــ محاضرات، ط مركز النشر الجامعي، تونس **1999**.

ـــ ابن القيّم (أبو عبد الله محمد بن بكر، ت 951 هـــ).

5 ـــ إعلام الموقّعين، ط دار الكتب الحديثة، القاهرة 1969.

ـــ اللقّاني (عبد السلام بن إبراهيم ت 1078 هـــ)

6 ـــ شرح جوهرة التوحيد، ط مطبعة السعادة، مصر 1955.

ـــ محمد رشاد سالم.

7 ـــ المدخل إلى الثقافة الإسلامية، ط دار القلم، الكويت 1987.

ـــ محمد محيي الدين عبد الحميد.

8 ـــ النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد، ط السعادة، مصر 1955.

ـــ النجار (عبد المجيد عمر).

9 ـــ الإيمان بالله وأثره في الحياة، ط دار الغرب، بيروت 1997.

10 ـــ فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، ط دار الغرب، بيروت 1992.

11 ـــ في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية، ط دار النشر الدولي، الرياض 1994.

12 ـــ فقه التديّن فهماً وتنزيلاً، ط الزيتونة للنشر والتوزيع، الرباط 1995.

13 ـــ مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ط دار الغرب الاسلامي، بيروت 1992

ـــ ابن النديم (أبو الفرج محمد بن إسحاق، ت 438 هـــ).

14 ـــ الفهرست، ط جوهانز رودجز 1871.

الباب الثاني

مقاربات تطبيقية

الفصل الأوّل

مبدأ الشوكة
في الفكر السياسي لإمام الحرمين

تمهيد * :

لم يكن اهتمام الفكر الإسلامي بالفقه السياسي مساوياً لاهتمامه بفقه العبادات والمعاملات، بل كان دون ذلك بكثير، حتى إنّ المقارنة بين الطرفين ربّما أسفرت عمّا يمكن أن يُعتبر إهمالاً في حقّ هذا الفرع من الفقه بالنّسبة للفرعين الآخرين. ولعلّ من أبرز الأسباب في ذلك ما لهذا الفقه من علاقة بالسلطان، ممّا يجرّ البحث فيه عن الحقّ مشاكل للباحثين من تلقاء أهل السلطة القائمة جرّاء ما قد يكون غير موات لهم من ذلك الحقّ، فيكون التهيّب صادّاً للكثيرين عن الخوض في هذا العلم. ومهما يكن من أسباب في الانصراف عن الاهتمام بالفقه السياسي الاهتمام

---

* أُلقي هذا البحث في ندوة " ألفية إمام الحرمين " التي نظمتها جامعة قطر بالدوحة في أبريل 1999

اللاّئق بقيمته من حيث هو علم شرعي ذو أثر بالغ في مجمل حياة الأمّة الإسلامية، فإنّ هذا الانصراف كان له تأثير كبير في بنية هذا العلم نفسه، وفي تطوّره ونموّه ونضج مسائله، وذلك بالإضافة إلى ما كان من تأثير فيه من تلك الجهات وإن يكن على نحو آخر جرّاء علاقة موضوعه علاقة مباشرة بأهل السلطة.

لقد كانت حركة الفكر الإسلامي في فقه العبادات والمعاملات حركة واسعة جدًا زمانا ومكانا وموضوعا، فأفضى الحوار فيها إلى ثراء في المادّة ونضوج في الأحكام، وتميّز الرّاجح من المرجوح والقويّ من الضّعيف، وذلك بحرّية فكر لا يعكّرها تهيّب من حاكم، ولا يحدّ منها توجيه من سلطان، وأمّا الفقه السياسي فلمّا كان محدود التّناول فإنّ قضاياه لم تثرَ بالحوار، ولم يؤل كثير منها إلى النّضوج، فظلّ مختلطا فيها قويّ بضعيف وراجح بمرجوح في غير تمايز بيّن في كثير من المسائل، وهو وضع أسهم فيه أيضا ما كان لأهل السّلطان من تهيّب في نفوس الكثير من الباحثين حدّ من حرّية البحث، ووجّه إلى نتائج ما كان ليقع الانتهاء إليها في حال التحرّر من ذلك التّهيبّ.

ونتيجة لهذا الوضع في فقه السياسة الشرعية، فإنّ الدّارس له اليوم كفرع من فروع التراث الفقهي دراسة تقدير من أجل التوظيف فيما ينفع الحياة الإسلامية الراهنة يجد بعض الصعوبة في ذلك الدّرس؛ فكثير من القضايا المطروحة فيه ذات العلاقة الوطيدة بالحياة السياسية بما هي لم تبلغ درجة النضوج بالحوار الواسع الحرّ للأسباب التي ذكرنا تبدو اليوم في وجهها التي قرّرت فيه ليست محقّقة للمصلحة، بل قد تبدو أحياناً غير مؤصّلة في أدلّتها تأصيلاً مقنعاً، وغير ملائمة للمقاصد العامّة في هذا

الباب، فإذا النّاظر فيها مقارناً لها بالمقاصد العامّة للسياسة الشرعية من جهة، وبما تتطلّبه الحياة السياسية الإسلامية الراهنة من جهة أخرى يجد بين الطرفين هوّة يكون من الصّعب تجاوزها، فيكون الموقف النّاقد من هذا التراث أمراً لازماً.

ولكنّ هذا النّقد لبعض ما ورد في تراث السياسة الشرعية أو لجمله إذا كان من جهة المقارنة بأصول الأدلّة ومقاصد الشريعة أمراً مشروعاً ومتوفّرا على قدر من ضمانات الموضوعية، فإنّه من جهة المقارنة بالحياة الإسلامية الراهنة للمسلمين ينطوي على قدر من المغامرة التي تكون مظنّة للزّلل؛ ذلك لأنّ الحياة الرّاهنة قد شهدت في المفاهيم السياسية تطوّرات كبيرة جرّاء الكسب الإنساني في الفقه السياسي الذي أصبح المسلمون أنفسهم يعتنقونه مبادئ ويسعون من أجله تطبيقا، فقد يكون إذن نقد التراث السياسي الإسلامي متأثّرا على نحو أو آخر بما آل إليه الأمر من فكر سياسي في العصر الحاضر، وفي ذلك ما قد يوقع في الإجحاف بذلك التراث، بل ذلك ما نراه واقعا بالفعل في العديد من البحوث النقدية لتراث الفكر السياسي، وهو أمر ينبغي الاحتراز منه والاحتياط فيه كما سنحاول ذلك في بحثنا التالي.

ويعدّ إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (419 ـ 498 هـ) من أبرز من ألّف في فقه السياسة الشرعية، وإن تكن شهرته في ذلك لا تكافئ جهده فيه كما يظهر بالأخصّ في كتابه "الغياثي" الذي خصّصه بكامله لطرح آرائه في الفقه السياسي. وقد وردت في هذا الكتاب آراء واجتهادات بالغة الأهمّية في فقه السياسة، وذلك بالأخصّ لما تنطوي عليه من جرأة في الطّرح وجدّة فيه، وما انتظمت فيه من نظرية

متكاملة في الحكم محورها العامّ بيان ما ينبغي أن يكون عليه الأمر إذا خلا الزمان من إمام للمسلمين كما جعله الجويني غاية من كتابه، وأدرج فيه كلّ آرائه واجتهاداته.

ومن بين ما ورد في هذا الكتاب من الأفكار السياسية ذات الأهمّية لجرأتها وأثرها النّظري والعملي فكرة تردّدت فيه كثيرا فيما يتعلّق بالإمام والإمامة، وهي التي جاء التعبير عنها بـ " الشّوكة " ، وهي الفكرة التي نتناولها فيما يلي بالبحث النقدي، تحديدا لمفهومها وأهمّيتها عند صاحبها، وعرضاً لمواقعها في مؤسّسة الإمامة، وبيانا لآثارها النظرية الفكرية والعملية السياسية المباشرة وغير المباشرة، وتطرّقا للأسباب التي عسى أن تكون قد أدّت إليها، ثمّ انتهاء إلى تقويمها مقارنة بالأصول والمقاصد من جهة ومقارنة بالمصلحة في استفادة الواقع السياسي الإسلامي من الأحكام الشرعية للفقه السياسي من جهة أخرى.

1 - الشوكة : الأهمّيّة والمفهوم:

تتردّد فكرة الشوكة كثيراً عند إمام الحرمين وخاصّة في كتابه "الغياثي"، وذلك فيما يتعلّق بالإمام في جميع أحواله، ابتداء بتولّي الإمامة، ومروراً بالمهامّ التي يمارسها بمقتضاها، وانتهاءً إلى عزله أو انعزاله عنها، ففي كلّ هذه الأحوال لفكرة الشّوكة في اجتهادات الجويني حضور مهمّ، ولها فيها تأثيرٌ مباشر وغير مباشر، حتى ليمكن القول إنّها باطّراد ورودها وسعة آثارها لترقى إلى أن تكون مبدأ من المبادئ المهمّة التي اعتمدها إمام الحرمين في تفكيره في شأن الإمامة، أي في شأن الفقه السياسي بما هي عمدته وركنه الأساسي، وقد أشار هو نفسه إلى هذه المبدئيّة لفكرة

الشوكة إذ قال: " ويتعيّن اعتبار ما ذكرته بـأني سأوضّح في بعض الأبواب الآتية أنّ الشوكة لا بدّ من رعايتها "[1]. وهذه الأبواب التي ذكرها هي الأبواب المتعلّقة بالإمام في مختلف أحواله، فهي إذن قاعدة أجرى عليها تفكيره في كلّ تلك الأحوال.

وعلى كثرة ما تردّد عند الجويني من لفظ الشوكة كمصطلح أخذ بعدا مبدئيّا في تفكيره السياسي، فإنّه لم يورد لهذا المصطلح تعريفا مباشرا يحدّد بصفة واضحة ذلك البعد المبدئيّ، فيكون تحديد ذلك المفهوم لا يؤخذ إلاّ استنتاجا من مجمل موارد المصطلح ومختلف استعمالاته في تلك الموارد.

وربّما يكون تحديد المعنى اللّغوي للشوكة مساعدا على كشف المعنى الاصطلاحي، فالشّوكة في اللّغة هي السلاح أو حدّة السلاح، ثمّ استعير هذا المعنى لشدّة البأس، فيقال: فلان ذو شوكة أي ذو قوّة في القتال [2]، ومن هذا قوله تعالى: ((وَتَوَدُّون أَنَّ غَيْرَ ذاتِ الشَّوْكَةِ تكُونُ لكُم)) (الأنفال / 7) إشارة إلى قافلة العير في قصّة بدر التي لم تكن لها قوّة سلاح تقدر بها على القتال مثل جيش قريش الذي قدم لمحاربة المسلمين في ألف رجل مسلّح فكان بذلك ذا شوكة أي ذا قوّة قتالية [3].

كان الجويني يورد مصطلح الشوكة منسوباً في الغالب للإمام أو لخصومه، ويرفقه أحياناً أو يستعيض عنه بألفاظ في ذات المعنى اللّغوي أو

---

[1] الجويني ــ الغياثي: 71.

[2] راجع: ابن منظور ــ لسان العرب: مادّة (شوك)

[3] راجع: ابن عاشور ــ التحرير والتنوير: 9 / 270

في ما هو قريب منه من مثل " المنعة" و" النجدة " [1] لتأخذ هي أيضا ذات المعنى الاصطلاحي [2]، وفي كلّ ذلك كان ينطلق من المعنى اللّغوي المبيَّن آنفا مع توسيع للمدلول ليشمل فيما يتعلّق بالإمام مجمل القوّة العسكرية التي تقوّي بأسه وتجعله مرهوب الجانب وتمكّنه من مدافعة أعدائه والخارجين عليه وتحقّق غلبته ونصره كما جاء في قوله عن الخارجين عن طاعة الإمام: " صدمهم الإمام بشوكة تفضّ صدمتهم وتفلّ غربهم ومنعتهم " [3].

وشوكة الإمام بهذا المعنى كما شوكة أعدائه تشمل جميع عناصر القوّة العسكرية من رجال وأنصار، ومن أموال وعُدد وعتاد، وهو ما يُفهم من تعابير تفسيرية للشّوكة ومرادفاها ترد مقترنة بها في بعض الموارد، وذلك من مثل ما جاء من تفسير للنّجدة في قول إمام الحرمين: "والنجدة بالرجال، ويرتّب الرجال بالعُدد والأموال " [4]، وما جاء من وصف لقوّة الشّوكة في قوله: " الشّوكة العتيدة، والعُدد المُعدّة " [5]، وما جاء من وصف لضعفها تصريحا في قوله: " رثّت شوكته، ووهنت عُدّته، ووهت منّته "[6] وضمنا في قوله: "لم نجد عددا، وتفرّقت الأجناد بددا " [7].

---

[1] النجدة في اللّغة هي الشّدّة، والمنعة هي العزّة، فرجل ذو منعة أي عزيز ممتنع على من يرومه. راجع: ابن منظور ــ لسان العرب: مادة (نجد)، والراغب ــ المفردات: 779.

[2] راجع على سبيل المثال: الجويني ــ الغياثي: 168، 204، 214.

[3] نفس المصدر: 215

[4] نفس المصدر: 204

[5] نفس المصدر: 108

[6] نفس المصدر : 116

[7] نفس المصدر : 167

ويتّصل بالشوكة العسكرية أيضا فيما يعتبر رافدا من روافـــدها أو سندا مقوّيا لها ما يشير به الجويني على الإمام من تكوين جهاز مخـــابرات ينهي إليه كلّ ما يدور في البلاد من أحداث ما قرب منها وما بعد ومـــا ظهر منها وما خفي، وذلك ليكون على علم بكلّ الأحوال، وليســتطيع معالجة الأحداث قبل استفحالها، وذلك ما نصح به الوزير نظام الملك إذ قال له: " فلو اصطنع صدر الدين والدنيا من كلّ بلدة زمرا من الثقـــاة على ما يرى، ورسم لهم أن ينهوا إليه تفاصيل ما جرى، فلا يغادروا نفعا ولا ضرّا إلاّ بلّغوه اختفاء وسرّا، لتوافت دقائق الأخبار وحقائق الأسرار على مخيّم العزّ غضّة طريّة، وتراءت للحضرة العليّة مجاري الأحـــوال في الأعمال القصيّة، فإذا استشعر أهل الخبل والفساد أنّهم من صاحب الأمر بالمرصاد آثروا الميل طوعا أو كرها إلى مسالك الرشاد، وانتظمت أمـــور العباد والبلاد "[1]. إنّها خطّة استخبارية ترفد الشوكة العسكرية، فهـــي تشبه أن تكون عنصرا من عناصرها، إذ هي تجعـــل الإمـــام مرهوبـــا في النفوس بما تستشعر من مراقبته الدّائمة، وذلك ما يمهّد لأن تكون القـــوّة العسكرية فاعلة عند استعمالها.

ولا يختلف الأمر في هذا المفهوم للشّوكة من حيث عناصر القـــوّة العسكريّة المادّية فيما إذا كانت هذه القوّة هي القوّة الخاصّـــة بالإمـــام متمثّلة في عساكر الدّولة ورجال أمنها، أو هي قوّة مؤيّديه والمناصرين له والمانعين لإمامته الدّاعمين لها، فتلك كلّها شوكة له، أو هي قوّة أعدائـــه المناوئين له والخارجين عنه، فتلك شوكة عليه، وكلّ ذلك يشمله معـــنى الشّوكة في أبعاده العسكرية، فهي إمّا شوكة للإمام بصـــفة مباشـــرة، أو

[1] نفس المصدر: 379

شوكة له بطريق المؤيّدين والأنصار، أو شوكة للمناوئين المعادين، فذلك ما كان مدارا لموارد هذا المصطلح بنفس المعنى عند إمام الحرمين.

ولكن بالنّسبة لشوكة الإمام بمعنى قوّته وبأسه هل تشمل في مصطلح الجويني بالإضافة إلى عناصر القوّة العسكرية عناصر أخرى معنويّة تدعّم مجمل قوّته باعتباره إماما، وذلك من مثل الحقّ الذي هو عليه فيما يتعلّق بانتصابه للإمامة واستمراره فيها، ومن مثل محبّة الناس له واحترامه إيّاه ورضاهم به ممّا تُعتبر هي أيضا مكوّنات للقوّة والبأس في مقام الإمامة ولكنّه بأس معنوي لا مادّي؟ إنّ المتتبّع لاستعمالات الجويني لمصطلح الشوكة لا يجد فيه مكانا لأيّ معنى من هذه المعاني أن يكون من ضمن عناصرها، فمعنى الشّوكة عنده متمحّض لعناصر القوّة العسكرية، فإذا كان للإمام قوّة عسكرية بعناصرها المختلفة فإنّه يكون إماماً موصوفاً بأنّه ذو شوكة حتى وإن كانت أحقّيته بالإمامة ضعيفة ورضا الناس به معدوماً، وإذا لم تكن له قوّة عسكرية فإنّه يكون موصوفاً بأنّه غير ذي شوكة حتى وإن كان حقّه في الإمامة كاملاً ورضا الناس به قائماً.

2- دور الشوكة في مؤسّسة الإمامة:

إنّ الشوكة بهذا المفهوم كما استعملها الجويني في اجتهاده السياسي كان لها في ذلك الاجتهاد دور مهمّ في مجمل أحوال الإمامة وأحكامها، حتى ليمكن القول إنّها تمثّل مبدأً أساسياً طبع الإمامة بطابعه، وذلك سواء فيما يتعلّق بتولّي الإمامة والاستمرار فيها والعزل والانعزال منها، أو فيما يتعلّق بالمهامّ المنوطة بها من حيث تحديد طبيعتها ومن حيث كيفية إنجازها. وذلك ما نبيّنه تالياً.

أ- دور الشوكة في عقد الإمامة ونقضها:

من مجمل بيانات الجويني فيما يتعلّق بانعقاد الإمامة وتولّيها والاستمرار فيها والعزل منها أو الانعزال عنها يتبيّن أنّه يولي أهمّية بالغة للشّوكة في ذلك كلّه حتى لكأنّه يعتبرها المبدأ الأساسي فيه، ويبدو ذلك بالإضافة إلى ما اطّرد من شروحه المؤكّدة لهذا الأمر في موارد كثيرة من مؤلّفاته فيما قرّره من مبدإ نظريّ جرت عليه تلك الشروح حيث يقول: " لابدّ في الخلع والعقد [فيما يتعلّق بالإمامة] من اعتبار شوكة "[1]، أي لابدّ من اعتبار القوّة العسكرية بحسب المفهوم الذي بيّنّاه للشّوكة، وذلك سواء فيما يتعلّق بالقوّة التي تكون في خدمة الإمام من جند الإمامة أو من الأنصار، أو القوّة التي تكون مناهضة له،وذلك فيما يخصّ انعقاد الإمامة وتولّيها والعزل منها والانعزال عنها.

أوّلاً- دور الشوكة في انعقاد الإمامة:

تنعقد الإمامة في رأي الجويني باختيار من أهل الحلّ والعقد [2]، فهؤلاء إذا كان يوجد في الأمّة أكثر من واحد ممّن تتوفّر فيه شروط الإمامة فإنّهم يمثّلون الجهة التي لها صلاحية أن تختار من تراه أصلح من بين من تتوفّر فيهم تلك الشروط فتعقد له الإمامة، ويتولاّها هو على

[1] نفس المصدر: 126

[2] راجع بيانا وافيا فيما يتعلّق بأهل الحلّ والعقد في: فوزي خليل – دور أهل الحلّ والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم

أساس شرعيّ بمقتضى ذلك العقد، فيكون إذن في هذا الأمر " الاختيار من أهل الحلّ والعقد هو المستند المعتقد والمعوّل المعتضد " [1].

ولكنّ أهل الحلّ والعقد الذين توكل إليهم مهمّة عقد الإمامة تتقوّم أهليّتهم لهذا الأمر عند الجويني بشكل أساسي بقوام من شوكة تمكّن من تنصيب الإمام في منصب الإمامة، ويكون بها في منعة من المخالفين والمنازعين، وذلك سواء فيما يتعلّق بالأهليّة الذّاتية متمثّلة في صفات أهل الحلّ والعقد، أو ما يتعلّق بالأهليّة العددية متمثّلة في القدر العددي منهم الذي يكفي لعقد الإمامة.

أمّا الأهليّة الذّاتية فبالرّغم من أنّ الجويني لّما عدّد صفات أهل الحلّ والعقد من علم وتجربة وحنكة وورع وغيرها لم يذكر من بينها الشّوكة العسكرية صفة مشروطة، إلاّ أنّه يؤكّد في مواطن أخرى عديدة أنّ أهل الحلّ والعقد لا يصحّ عقدهم إلاّ إذا كانوا من أهل الشوكة والمنعة، وهو ما يبيّنه في قوله:" إنّ الإمامة لا تنعقد في اختيارنا إلاّ بعقد من يستعقب عقده منعة وشوكة للإمام المعقود له، بحيث لا يبعد من الإمام أن يصادم بها من نابذه وناواه، ويقارع من خالفه وعاداه " [2]، وسواء كانت الشوكة كعنصر معتبر في أهل الحلّ والعقد متمثّلة في قوّتهم العسكرية هم أنفسهم أو كانت متمثّلة فيما يترتّب على عقدهم من نصرة بسببهم من قبل غيرهم فإنّ الحاصل أنّ الشّوكة في كلا الحالين تعتبر عنصرا أساسيا في أهليتهم الذّاتية لعقد الإمامة.

---

[1] الجويني ــ الغياثي: 43

[2] نفس المصدر: 168ــ169

وأمّا الأهلية العددية متمثّلة في المقدار العددي لأهل الحلّ والعقد الذي تنعقد به الإمامة فإنّ الجويني يجعل المحدّد الوحيد لها هو الشوكة، فأيّما عدد من هؤلاء تحقّقت به الشوكة اكتسب الأهلية لعقد الإمامة، إذ " يُعتبر في البيعة حصول مبلغ من الأتباع والأنصار والأشياع تحصل بهم شوكة ظاهرة ومنعة قاهرة "[1]، وليس في هذا المبلغ من اعتبار لكثرة أو قلّة، وإنّما الاعتبار فيه هو للشّوكة وحدها، حتى ينتهي الأمر إلى إمكان " الحكم بأنّ الإمامة تنعقد بعقْد واحد [فقط] من أهل الحلّ والعقد "[2]، فإنّه " إن بايع رجل واحد مرموق كثير الأتباع والأشياع، مطاع في قومه، وكانت منعته تفيد ما أشرنا إليه [من تحقّق الشوكة] انعقدت الإمامة "[3]، فيتبيّن من ذلك إذن أنّ أهليّة أهل الحلّ والعقد لعقد الإمامة عند إمام الحرمين محكومة في قدرها الأكبر وجودا وعدما بتحقّق الشوكة فيهم أو عدم تحقّقها.

وفيما يتعلّق بالإمام نفسه فإنّ لما يتوفّر عليه من شوكة من جهته هو لا من جهة أهل الحلّ والعقد دور كبير أيضا في عقد الإمامة له من قبلهم. فحينما يتوفّر أكثر من واحد ممّن تتحقّق فيهم شروط الإمامة، فإنّ دور الشّوكة لا يقف عند حدّ ترجيح صاحب الشّوكة لتُعقد له الإمامة إذا تساوى مع غيره في تلك الشروط، بل يتعدّى ذلك إلى ترجيح صاحب الشّوكة الذي يكون مفضولاً في شروط الإمامة لتُعقد له من قِبل أهل الحلّ والعقد وتستمرّ في ذمّته بسبب تلك الشّوكة دون من يفضله

---

[1] نفس المصدر : 70

[2] الجويني ــ الإرشاد: 357

[3] الجويني ــ الغياثي: 72ــ73

فيها إذا لم تكن له شوكة، وذلك هو ما جاء في قول الجويني: " إذا اتّفق تقديم المفضول واختياره مع منعة تتحصّل من مشايعة أشياع ومتابعة أتباع فقد نفذت الإمامة نفوذا لا يُدرأ " [1].

ويقوى دور الشّوكة في استحقاق الإمامة والانتصاب لها والاستقرار عليها عند الجويني بحيث تصبح في بعض الأحيان مسوّغا لذلك كلّه قائما بذاته، حالاّ محلّ أهل الاختيار في عقد الإمامة للإمام، وذلك ما يتمثّل في الصّورة التي يستولي فيها الإمام على الإمامة على وجه الاستبداد دون عقد له من جهة مخوّلة للعقد على وجه البيعة من قِبل أهل الحلّ والعقد، أو على وجه ولاية العهد من قِبل الإمام.

ففي هذه الصّورة يقرّر الجويني أنّه لو استولى على الإمامة صالح لها بمقتضى ما له من شوكة عسكرية ودون أن تعقد له من جهة مخوّلة، فإنّ الشّوكة التي بها تمكّن من الاستيلاء تصبح مبرّراً شرعياً لتولّي الإمامة، بل تصبح قائمة مقام أهل الحلّ والعقد في عقد الإمامة، ولا يصبح لهؤلاء دور معتبر حتّى في عقدٍ لتزكية ما عقدته الشّوكة العسكرية، وكأنّما هذه الشّوكة حلّت محلّهم في مهمّة اختيار الإمام والعقد له.

وقد جاء هذا التّقرير في اجتهاد الجويني على درجة من الوضوح في الصّورة التي يكون فيها الإمام الصّالح للإمامة المستولي بالشّوكة لا يشاركه في صلاحه غيره، فقد قال فيه: " المرضيّ عندي أنّه لا حاجة إلى إنشاء عقد، وتجريد اختيار وقصد ... فإذا اتّحد [2] في الدّهر وتجرّد في العصر من يصلح لهذا الشّأن [مستولياً على الإمامة بالشّوكة] فلا

[1] نفس المصدر: 169

[2] أي كان وحيدا في صلاحيته للإمامة

حاجة إلى تعيين من عاقد وبيان "[1]. ويُلحق بهذه الصّورة فيما هو أوضح منها إذا كان المستولي بالشّوكة منفرداً بالصّلاحية للإمامة وليس في أهل عصره من يستجمع صفات أهل الحلّ والعقد، فهــذا يقــوم اســتيلاؤه بالشوكة مقام العاقد له بالإمامة، فإنّه " إذا استظهر بــالقوّة وتصــدّى للإمامة كان إماماً حقّاً، وهو في حكم العاقد والمعقود له "[2]

وفي الصّورة التي يكون فيها المستولي بالشّوكة يشاركه في صلاحه غيره فإنّ الجويني وإن كان يرى أنّ استيلاءه بالشّوكة يجب أن يُســتتبع بعقد من أهل الحلّ والعقد يقرّ إمامته الحاصلة بالاستيلاء بالشّوكة، إلاّ أنّ هذا العقد عنده ليس لإضفاء الشّرعية على إمامته إذ الشّرعية اكتُســبت بذلك الاستيلاء، وإنّما هو ليكون صادّاً عمّا يمكن أن يقع فيه الإمام من استعلاء قد يجرّه إلى الفساد لاستشعاره أنّ الإمامة آلت إليــه بمحــض شوكته دون يدٍ عليه من أحد بالمبايعة، وهذا هو المعنى الذي يتضمّنه قول الجويني في المستولي بالشّوكة مع وجود صالح غيره: " إذا استظهر بالعدّة التّامّة من وصفناه، فظهور هذا لا يحمل على الفسوق والعصيان والمروق، فإذا جرى ذلك وكان يجرّ صرفه ونصب غيره فتنــاً وأمــوراً محــذورة، فالوجه أن يُوافق ويُلقى إليه السّلم ... وهل تثبت لــه الإمامــة بــنفس الاستظهار والانتداب للأمر؟ ما أراه أنّه لابدّ من اختيار وعقد ... فــإنّ الذي ينتهض لهذا الشّأن لو بادره من غير بيعة وحاجة حافزة، وضــرورة

---

[1] الجويني ــ الغياثي: 319ـــ20

[2] نفس المصدر: 317

مستفزّة، أشعر ذلــك باجترائـــه وغلــوّه في اســتيلائه، وتشــوّفه إلى استعلائه،وذلك يسمه بابتغاء العلوّ في الأرض بالفساد " [1].

إنّ كلّ هذه الصّور على اختلافها تبيّن مدى ما يجعل الجويني مـــن أهمّية لدور الشّوكة العسكرية في العقد للإمامة وفي تولّيها والاســـتمرار عليها، فهو يعتبرها مبدأً أساسياً في كلّ ذلك يتراوح بين أن يكون مدعّماً لشرعية عقد الإمامة إذا تمّ ذلك العقد بالاختيار، وبين أن يصـــبح هـــو نفسه مبدأً للشّرعية عاقداً الإمامة بذاته بديلاً عن اختيـــار أهـــل الحـــلّ والعقد. ويكاد لا يخرج عن هذه القواعد التي تعلي من شأن الشّـــوكة في تولّي الإمامة إلاّ صورة ما إذا استولى ذو شوكة علـــى الإمامـــة وكـــان فاسقا، فإنّ شوكته حينئذ لا تضفي شرعية علـــى إمامتـــه، لا بـــذاتها إذ الفسق يمنع من ذلك، ولا بعقد أهل الاختيار لوجوب امتناعهم عن عقد الإمامة له، وحتى إن كانت مدافعته تجرّ إلى فتن كبيرة يفوق ضررها ضرر فسقه فإنّه يُقَرّ على الإمامة ولا يُبايع عليها، فلا يكتسب شرعية لا بذات شوكة ولا ببيعة [2].

ثانياً- دور الشّوكة في العزل من الإمامة:

كما كان للشّوكة دور مهمّ في عقد الإمامة فإنّ لها ذات الدّور في العزل منها، بل تكاد تكون الشّوكة هي الفيصل في عزل الإمـــام مـــن منصب الإمامة، بحيث يتوقّف العزل عليها وجوداً وعدماً، فمهما ظلّـــت الشّوكة قائمة كان العزل ممتنعاً، ومهما سقطت الشّوكة استتبعها العـــزل

---

[1] نفس المصدر: 325ـ326، ويمثّل الجويني لذلك بموقف الحسن والحسين في مبايعتهما لمعاوية لمّا رأياه استولى على الإمامة بالشوكة، راجع نفس المصدر والصفحة.

[2] راجع نفس المصدر: 327

من قِبل أهل الحلّ والعقد، وسائر الأسباب الأخرى الموجبة للعزل أو المانعة منه ما هي إلاّ تبع لها في وجودها وعدمها إلاّ في حالات قليلة يكاد لا يكون لها اعتبار.

وبيان ذلك أنّ الإمام إذا وجب خلعه لما لابس من فسق مستمرّ وفساد مستديم نُظر في وضعه من حيث الشّوكة، فإن لم تكن له شوكة كان البدار إلى عزله من أهل الحلّ والعقد، وأمّا إن كانت له شوكة نُظر في شوكته، فإن ترجّح لدى النّاظرين أنّ عزله لا ينشأ عنه من الضّرر حينما يستعمل شوكته للمدافعة إلاّ ما هو أقلّ من الضّرر الحادث من جرّاء الفسق وقع عزله، وإن ترجّح لديهم أنه ينشأ عن العزل في هذه الحالة من الضّرر أكثر من ذلك " فلا يجوز التّشاغل بالدّفع [من أجل العزل] بل يتعيّن الاستمرار على الأمر الواقع، وقد يقدّم الإمام مهمّا ويؤخّر آخر، والابتهال إلى الله، وهو وليّ الكفاية " [1].

ويندرج ضمن هذه القاعدة أيضا أنّه لو اختلّ في الإمام شرط القرشية وكان إماما معقودا له على وجه الحقّ إذ لم يوجد عند العقد له قرشيّ مستجمع لصفات الإمامة، ثمّ وجد بعد ذلك من توفّرت فيه القرشية، فإنّ عزل الإمام غير القرشي يصبح محكوما بأمر الشّوكة، فإن لم تكن له شوكة عزل وسُلّم الأمر للقرشي، وإن كانت له شوكة أُقرّ على الإمامة. وهذا المعنى يُفهم ضمنا من قول الجويني: " لو نصبنا من ليس

---

[1] نفس المصدر: 110، وقد استشعر إمام الحرمين ما يخالف رأيه هذا في سيرة عليّ رضي الله عنه حينما قاتل معاوية لعزله بالرغم من أنّ هذه المدافعة للعزل نشأ عنها بسبب قوّة شوكة معاوية ما هو أكبر ضررا من ضرر استيلائه على الإمامة بغير حقّ، فاعتذر لعليّ في ذلك بأعذار كثيرة دون أن يرى في موقفه حقّا يمكن أن يكون قاعدة عامّة. راجع نفس المصدر: 111

قرشيا؛ إذ لم نجد منتسبا إلى قريش، ثمّ نشأ في الزمان قرشي على الشرائط المطلوبة، فإن عسُر خلع من ليس نسيبا أقررناه، وإن لم يتعذّر خلعه فالوجه عندي تسليم الأمر للقرشي "[1]، فهذا العسر في الخلع لا نحسب إلاّ مقصودا به ما يكون للإمام من شوكة.

وفي مقابل هذه الصّورة التي تكون فيها الشّوكة مانعة من عزل الإمام إذا اختلّت مقوّمات إمامته وفقدت شرعيتها تأتي الصّورة المكمّلة للقاعدة، وهي المتمثّلة فيما لو فقد الإمام الشّوكة لسبب أو لآخر، مع بقائه على توفّر شروط الإمامة فيه، وعلى أدائه لواجباته حيالها، ولكن لم تعد كلمته مسموعة وأمره مطاعا لفقدان الشّوكة، ففي هذه الحال يكون ذهاب شوكته سببا مبرّرا لعزله وتنصيب غيره من ذوي الشّوكة، وذلك ما قرّره الجويني في قوله: " لو سقطت طاعة الإمام فينا، ورثّت شوكته، ووهنت عدّته، ووهت منّته، ونفرت منه القلوب، من غير سبب فيه يقتضيه، وكان في ذلك على فكر ثاقب، ورأي صائب، لا يؤتى عن خلل في عقل، أو عته وخبل، أو زلل في قول أو فعل، أو تقاعد عن نبل نضل ... فإذا اتّفق ذلك فقد حيل بين المسلمين وبين وزَر يستقلّ بالأمر، فالوجه نصب إمام مطاع، ولو بذل الإمام المحقّق أقصى ما يُستطاع "[2].

---

[1] نفس المصدر: 309، ومن الغريب أنّ الجويني لم يجر هذه القاعدة على أيّة صفة أخرى من صفات الإمامة في حال فقدانها في من ينصّب إماما ووجودها بعد ذلك في غيره، فقد صرّح بأنّه لا يجوز خلع المفضول لوجود الفاضل (راجع نفس الصفحة)، والحال أنّه في تقريره للقرشية شرطا للإمامة يبدو في= = حكمه بعض التردّد إذ ينفي أن يكون في هذا الشرط معنى معقول، كما ينفي أن يكون الحديث المشهور "الأئمّة من قريش " مقتضيا له، ويعوّل فيه على جريان الأمر الواقع عليه. راجع نفس المصدر: 80، بل إنّه في كتابه الإرشاد: 359 يصرّح بتردّد واضح في شرط القرشية إذ يقول في ذلك: " وللاحتمال فيه عندي مجال ". راجع: عبد العظيم الديب ـــ تحقيق الغياثي: 82

[2] نفس المصدر: 116 ـــ 17

إنّنا إذن نجد النّظر في اجتهادات الجويني المتعلّقة بعزل الإمام ينتهي إلى ما يشبه قاعدة مطّردة تتمثّل في اعتبار الشّوكة العسكرية هي العامل الأهمّ في هذا العزل، بحيث كلّما كانت الشّوكة قائمة امتنع العزل، وكلّما آلت إلى الانحلال كان العزل مستحقّا، لا يدانيها في ذلك عامل آخر في طرفي الامتناع والاستحقاق. وإذا أضفنا إلى هذا ما تقدّم لنا من قاعدة شبه مطّردة أيضا في ارتباط العقد للإمامة بالشّوكة وجودا وعدما تبيّن مدى ما يجعل إمام الحرمين من دور أساسي للشّوكة في عقد الإمامة ونقضها على حدّ سواء. وسيكون لهذا الدّور باعتبار علاقته بالتّأسيس للإمامة وبالفصل منها الأثر البالغ في المهامّ التي تناط بعهدة الإمام كما جاءت في اجتهادات الجويني لما نبيّنه تالي.

ب- دور الشّوكة في مهامّ الإمامة:

لم يبيّن الجويني بصفة واضحة صريحة دور الشّوكة العسكرية في المهامّ التي على الإمام أن يقوم بها بمقتضى الإمامة مثلما كان الأمر بالنّسبة للتّولّي والعزل، ولكنّ هذه الشوكة ألقت بظلالها على ما رتّبه من اجتهاد في ضبط هذه المهامّ، سواء من حيث تحديد طبيعتها أو من حيث تحديد مسالكها وإجراآتها العملية، بحيث كان المعنى العسكري هو الموجّه الأكبر للاجتهاد في هذا الصّدد، فكان للشّوكة إذن دور كبير وإن بصفة غير مباشرة أحيانا في تقرير مهامّ الإمامة وشرح طبيعتها ومسالكها.

والمهمّة الكلّية التي يحدّدها إمام الحرمين للإمام هي القيام على حفظ قواعد الإسلام في الناس التزاما عقديا وتطبيقا سلوكيا. وهذه المهمّة الكلّية لا بدّ للقيام بها من شوكة عسكرية؛ لأنّها إذا لم يتيسّر

تنفيذها سلما فإنّ على الإمام تنفيذها بقوّة الشوكة، ومن ثمّة فإنّ هذه الشوكة تكون لازمة من لوازم المهمّة على الحالين، تحوّطا واستعدادا في الحالة الأولى، واستعمالا فعليا في الحالة الثانية، فذلك ما يُفهم من قوله: "فالقول الكلّيّ أنّ الغرض استيفاء قواعد الإسلام طوعا أو كرها"[1]، وليس هذا الكره في استيفاء قواعد الشرع إلاّ مقصودا به استعمال الشوكة العسكرية. ويتردّد هذا المعنى عند الجويني حتى بالنسبة للأنبياء ممّا يجعله قاعدة في الإمامة عامّة لا تتخلّف، فـ " ما ابتعث الله نبيّا في الأمم السالفة حتى أيّده وعضّده بسلطان ذي عدّة ونجدة، ومن الرّسل عليهم السلام من اجتمعت له النبوّة والأيد والقوّة كداود وموسى وسليمان صلوات الله عليهم أجمعين. ولمّا اختتم الله الرسالة في هذا العالم بسيّد ولد آدم أيّده بالحجّة البيضاء والمحجّة الغرّاء، وشدّ بالسيف أزره"[2].

وحينما يأتي تفصيل هذه المهمّة الكلّية إلى فروعها الأساسية نلفي الجويني يستصحب لازمة الشوكة لتكون لازمة لكلّ فرع من تلك الفروع، بل لعلّنا لا نجاوز العدل إذا قلنا إنّه لم يخصّ بالإيراد والتفصيل من تلك المهامّ المتفرّعة عن المهمّة الكلّية إلاّ ما جعل استيفاءه متوقّفا على الشوكة العسكرية دون غيرها من المهامّ التي يمكن القيام بها خارج نطاقها وفي غير حاجة إليها، وذلك ما يبيّن كيف أنّ الشوكة في اجتهاده توشك أن تكون هي المحدّد لمهامّ الإمام، على معنى أنّ تلك المهامّ تكاد تنحصر فيما يحتاج في التنفيذ إلى الشوكة العسكرية إلاّ في الأقلّ الذي يورد في مورد التوابع لا في مورد الأصول.

---

[1] نفس المصدر : 183

[2] نفس المصدر: 182

وبالإضافة إلى ما ينتشر من هذا المعنى في ثنايا العرض والتقرير فإنّ الجويني لا يفتأ يؤكّد ذلك تأكيدا مقصودا لا يتخلّف يذيّل به كلّ ما يورده من مهامّ يذكرها بين يدي التفصيل أو عند ختمه، وذلك بعبارات قويّة من مثل قوله بعد تعداده مهامّ رعاية المسلمين: " فهذه جوامع ما يرعى به الإمام من في الخطّة، ثمّ لا يتأتّى الاستقلال بهذا المنصب إلاّ بنجدة عظيمة تطبق الخطّة وتفضل عنها فتتقاذف إلى بلاد الكفّار، والنجدة بالرجال، ويرتّب الرجال بالعُدد والأموال "[1].

ومن مجمل هذه البيانات في تقرير مهامّ الإمام من حيث ما للشّوكة من دور فيها يحصل للقارئ في اجتهادات الجويني أنّ هذه المهامّ لا تعدو أن تلتقي في مهمّة كلّية ذات طبيعة أمنية عسكرية على تنوّع في جهات الأمن فيها بين أمن عقدي وأمن اجتماعي وأمن اقتصادي قوام كلّ واحد منها الشوكة العسكرية كما نبيّنه تاليا.

أوّلاً- الأمن العقدي:

عبّر الجويني عن هذه المهمّة بمهمّة حفظ الدّين، وجعل لها فروعاً تجمع بين حفظ ما ماهو حاصل في الأمّة من الاعتقاد ومقتضياته، وبين السعي في نشره خارجها في سائر الأمم، إذ هذا النشر هو ضرب من ضروب الحفظ. وقد لخّص ذلك مترجماً له بعنوان: " واجب الإمام نحو أصل الدين " في قوله: " فأمّا القول في أصل الدين فينقسم إلى: حفظ الدين بأقصى الوُسع على المؤمنين، ودفع شبهات الزائغين .. وإلى دعاء

[1] نفس المصدر: 203ـــ204

الجاحدين والكافرين إلى التزام الحقّ المبين " [1]. وفي كلّ فرع من فـــروع هذه المهمّة للشّوكة دور كبير، وهو مبرّر ما أطلقناه من التسمية بـــالأمن العقدي، إذ هو حفظ للعقيدة بقوّة الشّوكة.

ومن فروع هذه المهمّة حفظ عقيدة الأمّة من أهـــل الضّـــلالات والبدع الذين إذا فشت ضلالاتهم وبدعهم بين الناس أصـــابت العقيـــدة بتحريف بالغ، فـــ " أفضت إلى عظائم الأمور، وترقّت إلى حلّ عصـــام الإسلام " [2]؛ ولذلك فإنّ هؤلاء " إذا كثروا فيدعوهم الإمام إلى الحـــقّ، فإن أبوا زجرهم ونهاهم عن إظهار البدع، فإن أصرّوا سطا بهـــم عنـــد امتناعهم عن قبول الطاعة، وقاتلهم مقاتلة البغاة "[3]. وفي هذا المســـلك الأمني إزاء هؤلاء المبتدعة تكون الخطّة الأمنية لإعمال الشـــوكة فـــيهم بحرص الإمام على أن " يستأصل رؤساءهم ويجتثّ كـــبراءهم، ويقطـــع بلطف الرّأي عُددهم، ويبدّد في الأقطار المتباينة عددهم ... فإذا وهـــت قوّتهم ووهنت صال عليهم صولة تكفي شرّهم، وسطا علـــيهم ســـطوة تمحق ضرّهم" [4].

وفي هذا الصّدد يوجّه الجويني نقداً شديداً للمأمون بالرغم مـــن اعترافه بجلالة قدره في الخلافة؛ وذلك لما سلك من تقرير كلّ ذي مذهب على رأيه، وترتيب مترجمين ردّوا كتب الأوائل إلى لسان العرب، فأظهر أهل البدع من المعطّلة وغيرهم آراءهم دون أن يأخذهم بشوكة تستأصل

---

[1] نفس المصدر ـــ 184

[2] نفس المصدر: 185

[3] نفس المصدر ـــ 215

[4] نفس المصدر: 188ـــ89

شافتهم [1]، فهو إذن منهج ثابت في حفظ العقيدة من البدع باستعمال القوّة العسكرية.

ومن فروعها السعي في دعاء الكافرين إلى أصول الدين، فإنّ ذلك من تمام حفظ العقيدة، إذ هو نشر لها وتوسيع لدائرتها، والحفظ يكون بحفظ ما هو حاصل وتدعيمه وبالسعي في تحصيل ما ليس بحاصل. وفي هذا الفرع من مهمّة الإمام موقع مهمّ لاستعمال الشوكة كما كان لها موقع في مواجهة أهل البدع، فالإمام من مهامّه دعوة الكافرين إلى الدين بالحجّة أولا، فإن لم تنفع الحجّة استعملت معهم شوكة السلاح، وفي ذلك يقول الجويني: " والإمام القوّام على أهل الإسلام مأمور باستعمال منهاج الحجاج في أحسن الجدال، فإن نجح، وإلاّ ترقّى إلى أعمال الأبطال المصطلين بنار القتال، فللدّعاء إلى الدين مسلكان: أحدهما الحجّة وإيضاح المحجّة. والثاني الاقتهار بغرار السيوف، وإيراد الجاحدين الجاهدين مناهل الحتوف ... فإن لم تنجح الدعوة، وظهر الجحد والنبوة، تطرّق إلى استفتاح مسالك النجاح بذوي النجدة والسلاح " [2].

وإذا كان لشوكة السلاح هذا الموقع في توسيع دائرة العقيدة بدعوة الكفّار إليها، فإنّ هذا الدور يأخذ طابعا أمنيا بالمعنى العسكري، فكأنّ الكفّار إذا لم يسلموا أو ينخرطوا في الأمّة الإسلامية فإنهم يمثّلون

---

[1] راجع نفس المصدر: 194

[2] نفس المصدر: 195—96، وفي ذلك المعنى يقول أيضا في شرح المسلكين من مسالك الدعوة: "إحداهما، الدعوة المقرونة بالأدلّة والبراهين، والمقصد منها إزالة الشبهات، وإيضاح البيّنات في الدعاء إلى الحقّ بأوضح الدلالات. والأخرى، الدعوة القهرية المؤيّدة بالسيف المسلول على المارقين الذين أبوا واستكبروا بعد وضوح الحقّ المبين، فأمّا البراهين فقد ظهرت ولاحت ومهّدت، والكفار بعد شيوعها في رتب المعاندين، فيجب وضع السيف فيهم حتى لا يبقى عليها إلاّ مسلم أو مسالم"، نفس المصدر: 207

خطرا على المسلمين، فوجب على الإمام في سبيل الحفاظ على أمن الأمّة المبادرة إلى دعوة أهل الكفر بالحجّة ثمّ بالشوكة ليتحقّق الأمن من تلقاء نشر العقيدة فيهم، ولعلّ هذا المعنى يفهم من قول الجويني: " على الإمام بذل كنه الاجتهاد في ابتغاء الازدياد في خطّة الإسلام، والسبيل إليه الجهاد، ومنابذة أهل الكفر والعناد " [1]. وهكذا تكاد تغيب من اجتهادات الجويني في هذا الشأن معاني هداية الضالّين من أهل الكفر، وإنقاذهم من ضلالهم وتبليغ الخير لهم ليتمحّض الأمر في حفظ أمني لكيان الأمّة الإسلامية من مدخل عقدي للشّوكة فيه دور كبير.

ثانياً- الأمن الاجتماعي:

يولي إمام الحرمين أهمّية كبيرة لأمن المجتمع، ويجعله المهمّة الأساسية الموازية لمهمّة حفظ الدين، ويشعّب هذه المهمّة إلى أربع شعب أساسية هي: حفظ أمن الأمّة بمقاومة التلصّص وقطع الطرق، وبالفصل في الخصومات والمنازعات، وبإقامة العقوبات الزاجرة، وبنصرة الضعفاء وسدّ حاجاتهم. ويلخّص الجويني ذلك كلّه بقوله في مهامّ الإمام من جهة حفظ من في خطّة الإسلام إنّها: " ... نفض بلاد الإسلام عن أهل العرامة والمتلصّصين والمترصّدين للرّفاق ... وفصل الخصومات الثائرة وقطع المنازعات الشاجرة ... وإقامة السياسات والعقوبات الزاجرة من ارتكاب الفواحش والموبيقات ... والقيام على المشرفين على الضياع بأسباب الصون والحفظ والإبقاء والإنقاذ " [2]. وإنّما اهتمّ الجويني بالأمن

---

[1] نفس المصدر: 201

[2] نفس المصدر: 202ـ203

الاجتماعي على هذا النحو، وجعله المهمّة الأساسية للإمام لأنّه " إذا اضطربت الطرق وانقطعت الرفاق وانحصر الناس في البلاد وظهرت دواعي الفساد ترتّب عليه غلاء الأسعار وخراب الديار وهواجس الخطوب الكبار، فالأمن والعافية قاعدتا النعم كلّها " [1].

وفي كلّ هذه الفروع من مهمّة حفظ الأمن الاجتماعي يكون لشوكة الإمام دور فاعل، بل هذه المهمّة بفروعها لا تستقيم إلاّ بشوكة قويّة، فقد عقّب الجويني بعد ذكره لفروع مهمّة الأمن الاجتماعي بقوله: " فهذه جوامع ما يرعى به الإمام من في الخطّة، ثم لا يتأتّى الاستقلال بهذا المنصب إلاّ بنجدة عظيمة تطبق الخطّة وتفضل عنها " [2]، فكأنّما هي إذن مهمّة عسكرية في أساسها يُعهد إليها بتحقيق الأمن في المجتمع.

وإذا كانت هذه الشوكة لا يستعملها الإمام في كلّ الأحوال التي تقتضي حفظ الأمن، فإنّه لا بدّ أن يكون متوفّراً عليها في كلّ الأحوال استعداداً لاستعمالها عند الحاجة، والحاجة هي امتناع من يهدّدون الأمن الاجتماعي بأنواعه بالإذعان لأحكام الإمام، ففي هذه الحالة " كلّ من امتنع عن الاستسلام للإمام، والإذعان لجريان الأحكام، فإن لم يكن مع الامتناع منعة وشوكة اقتُهر على الطاعة وموافقة الجماعة، وإن استظهر الممتنعون بشوكة دُعوا إلى الطاعة، فإن عادوا فذاك، وإلاّ صدمهم الإمام بشوكة تفضّ صدمتهم " [3].

---

[1] نفس المرجع: 212

[2] نفس المصدر: 205

[3] نفس المصدر: 214ـ 215

يتبيّن ممّا تقدّم أنّ مؤسّسة الإمامة في الفكر السياسي لإمام الحرمين تحتلّ فيها الشوكة مكانة بارزة، وذلك فيما يتعلّق بأركانها الأساسية المتمثّلة في عقدها ونقضها والمهامّ المنوطة بها، بحيث كان لها في كلّ ذلك بحسب اجتهادات الجويني توجيه كبير إن لم يكن التوجيه الأكبر. ونكاد لا نجد من بين فقهاء السياسة الشرعية في الفكر الإسلامي من يُحلّ الشوكة في قضايا الإمامة هذا المحلّ، ويعطيها في التوجيه هذا الدور، ممّا يجعل اجتهاد الجويني في هذا الشّأن اجتهاداً يكاد يكون متفرّداً، وذلك سواء بالنسبة لمنهجه أو بالنسبة لنتائجه. وهذا ما يدعونا إلى التعقيب على هذا الاجتهاد تعقيباً نقدياً بغرض الاستفادة منه.

3- تعقيب نقدي:

حينما يتمعّن الدارس في اجتهادات إمام الحرمين فيما يتعلّق بالإمامة وخاصّة في كتابه الغياثي، فإنّه تنطبع في ذهنه صورة تترسّخ شيئا فشيئا عن طبيعة الدولة التي يجتهد في رسم أسسها من خلال اجتهاده في الإمامة بحسب الوجهة الشرعية، وهذه الصورة هي صورة لدولة عسكرية بما في هذا الوصف من عنصر بوليسي وإن يكن بالمعنى البسيط الذي لا يحمل الظلال القاتمة التي يحملها هذا اللّفظ في اصطلاحه الحديث. وإنّما تنطبع في الذهن هذه الصورة من اجتهادات الجويني لأسباب أهمّها ثلاثة.

الأوّل، ما جاء مطّرداً من مدخل للشّوكة العسكرية في كلّ شؤون الإمامة، وخاصّة في مفاصلها الأساسية، ابتداءً بانعقادها ومروراً بمهامّها وانتهاءً بانتقاضها، وما كان لها في كلّ موقع من هذه المواقع من توجيه

فاعل، وما كان لها فيه بالتالي من أثر تنعكس صبغته العسكرية بيّنة على مجمل طبيعة الدولة التي تقودها الإمامة.

والثاني، ما جاء في اجتهاد الجويني من ربط متين بين الشوكة العسكرية وبين مهامّ الإمامة ربطاً يوحي بقصر هذه المهامّ على تلك التي تستندُ إلى القوّة العسكرية، وهي المهامّ المحقّقة للأمن، وإهمال للمهامّ التي لا علاقة لها بالشوكة أو علاقتها بها علاقة خفيفة وغير مباشرة، فكأنّما دولة الإمامة هي إذن دولة عسكرية.

والثالث، ما انبثّ في مجمل شروح الجويني لقضايا الإمامة، وخاصّة في كتابه "الغياثي" من تعبيرات مطّردة ذات وقع عسكري قويّ، سواء فيما يتعلّق باستعدادات الإمام الدائمة بالقوّة العسكرية، وتسخير الموارد من أجل ذلك، أو فيما يتعلّق بمعاملته للمخالفين له من داخل الأمّة أو من خارجها، فهذه العبارات والمصطلحات التي يكاد لا يخلو منها تقرير لعنصر من عناصر الإمامة توحي بصورة للدولة ذات طبيعة عسكرية.

وهذه الطبيعة العسكرية لدولة الإمامة كما يقرّرها الجويني بما يفوق كثيرا ما درج عليه سائر فقهاء السياسة الشرعية تعدّ منحى لافتا للنّظر في الفكر الفقهي لإمام الحرمين، وفي فقه السياسة الشرعية عموما، وهو أمر يستدعي التّوقّف عنده توقّف تأمّل، وذلك سواء من حيث ما كان لهذه الطبيعة العسكرية المتمثّلة في الشوكة من أثر في توجيه مؤسّسة الإمامة وتحديد أحكامها، أو من حيث الأسباب التي أدّت بإمام الحرمين إلى تقرير هذه الطبيعة العسكرية لدولة الإمامة.

أ- أثر الشوكة في أحكام الإمامة:

لقد كان للشوكة التي اهتمّ بها الجويني اهتماماً كبيراً في الإمامة حتى طبعتها بطابع عسكري أثر بالغ في تقرير أحكامها وخاصّة منها المتعلّق بالأحكام الأساسية فيها، وهو ما يتراءى بعضه أثراً إيجابياً بما يمكّن الإمامة من تأدية أهدافها، فيما يتراءى بعضه الآخر أثراً سلبياً بما يقصر بها عن تأدية تلك الأهداف. وممّا يبدو لنا من ذلك في طرفيه ما يلي:

أوّلا - أثر الشوكة في استتباب الأمن:

يولي الجويني أهمّية كبرى باستتباب الأمن في الأمّة، ويجعل ذلك المهمّة الأساسية للإمامة بل يوشك أن يجعلها المهمّة الوحيدة لها، ومن أجل ذلك اهتمّ بعامل الشوكة العسكرية ذلك الاهتمام الكبير باعتبارها العامل الحاسم في استتباب الأمن، وارتقى بهذا العامل إلى درجة أن أصبح مبدأ في فكره السياسي.

وإمام الحرمين لم يعدُ في ذلك الحقيقة، فإنّ المهمّة الأولى للدّولة هي توفير الأمن، وكلّ شيء من مهامّ الدولة وإنجازاتها يتوقّف على توفّر الأمن، والشوكة هي العامل الأكبر في ذلك، وعلى ذلك فقد كان الجويني محقّا في اتّخاذه من الشوكة مبدأ أفضى إلى التّأكيد على منزلة أمن الأمّة في المهامّ المنوطة بعهدة الإمامة.

ومن الآثار الإيجابية للارتقاء بالشوكة إلى درجة اعتبارها مبدأ سياسيا ما كان لذلك من أثر في توسيع مفهوم الأمن ليشتمل على عناصر

متعدّدة متكاملة، ويتجاوز المفهوم الضيّق المقتصر على ما هو معهود من انتفاء الاضطرابات والفتن بما يشيع في النفوس الخوف والتوتّر. لقد جعل الجويني ذلك عنصرا من عناصر الأمن وأضاف إليه عناصر أخرى ذات أهمّية بالغة في تحقيق مفهوم الأمن، وجعل كلاّ منها مسنودا إلى الشوكة بما يعتبر أثرا من آثارها وثمرة من ثمراتها.

ومن تلك العناصر التي تضمّنها مفهوم الأمن عند الجويني بأثر من الشوكة هو وحدة الأمّة وحدة فكرية وإرادية وسياسية، إذ التشتّت في ذلك يفتح أبوابا للاضطراب والتهارج تذهب بأمن الأفراد والجماعات، فلا يحصل من أمر التعمير شيء، وفي بيان ذلك المعنى جاء قوله: " الغرض الأعظم من الإمامة جمع شتات الرأي، واستتباع رجل أصنافَ الخلق على اختلاف إراداتهم، واختلاف أخلاقهم ومآربهم وحالاتهم، فإنّ معظم الخبال والاختلاف يتطرّق إلى الأحوال من اضطراب الآراء، فإذا لم يكن الناس مجموعين على رأي واحد لم ينتظم تدبير، ولم يستتبّ من إيالة الملك قليل ولا كثير ... وإذا تبيّن الغرض من نصب الإمام، لاح أنّ المقصود لا يحصل إلاّ بذي كفاية ودراية، وهداية إلى الأمور، واستقلال بالمهمّات، وجرّ الجيوش، لا يزعه خَوَر الطبيعة عن ضرب الرقاب أوان الاستحقاق"[1].

ومن عناصر الأمن كما شرحها إمام الحرمين الأمن العقدي متمثّلا في الحفاظ على العقيدة الصافية من دخائل الانحرافات والبدع، فإنّ هذه الدخائل إذا تُركت تسري في الأمّة كان فشوّها سببا في الفتنة المذهبة

[1] الجويني ـــ الغياثي: 89ــ90 وراجع أيضا في نفس المعنى: نفس المصدر: 172ــ73

للأمن والجالبة للفرقة، إذ المبتدع الزائغ " تركه على بدعته، واستمراره في دعوته يخبط العقائد، ويخلط القواعد، ويجرّ المحن، ويثير الفتن "[1]؛ ولذلك فإنّ مقاومة البدع تُعتبر في وجه من وجوهها مهمّة أمنية على معنى وسّع به الجويني مفهوم هذه المهمّة، وجعل للشّوكة في تحقيق ذلك دورا مهمّا، فإنّ " أهل البدع إذا كثروا فيدعوهم الإمام إلى الحقّ، فإن زجرهم عن إظهار البدع، فإن أصرّوا سطا بهم عند امتناعهم عن قبول الطاعة، وقاتلهم مقاتلة البغاة"[2].

وبالإضافة إلى العناصر المألوفة المكوّنة لمفهوم الأمن من مثل مقاومة البغاة وقطّاع الطرق وفضّ المنازعات وإقامة العدل بين الناس، فإنّ الجويني فيما يُحسب ريادة منه مشهودة في فقه السياسة الشرعية يهتمّ أيّما اهتمام بالأمن الاجتماعي متمثّلا في ولاية الضّعفاء وكفالة أهل الحاجة على اختلاف حاجاتهم، فقد خصّص لبيان ذلك وتأصيله حجما كبيرا في تقرير مهمّات الإمام، ومن بين أقواله في هذا الخصوص: " ... فإن اتّفق مع بذل المجهود في ذلك [الأداء للزّكوات] فقراء محتاجون لم تف الزكوات بحاجاتهم، فحقّ على الإمام أن يجعل الاعتناء بهم من أهمّ أمر في باله، فالدنيا بحذافيرها لا تعدل تضرّر فقير من فقراء المسلمين في ضرّ، فإن انتهى نظر الإمام إليهم رمّ ما استرمّ من أحوالهم من الجهات التي سيأتي عليها شرحنا "[3].

---

[1] نفس المصدر: 185
[2] نفس المصدر: 215
[3] نفس المصدر: 233

وقد أدرج الجويني هذه المهمّة الأمنية الاجتماعية ضمن المهامّ التي تتوقّف على ما يكون للإمام من شوكة كما تقدّم سابقا فكأنّما هي أيضا متوقّفة عليها، ووجه ذلك أنّ هذه الكفالة للضّعفاء والمحتاجين تقتضي من بين ما تقتضي أن تُردّ الأموال من أغنياء المسلمين إلى فقرائهم ومحاويجهم إمّا بالزكاة أو بغيرها من وجوه الإنفاق، وهو ما يستلزم من الإمام شوكة يستتبّ بها ذلك ليتحقّق في المجتمع الأمن؛ لأنّ حاجة المحاويج بالإضافة إلى كونها ضررا في ذاته يجب أن يُرفع فإنّها تفضي إلى الفساد بتفشّي السرقات وضروب التّعدّي المنتهية كلّها إلى الاضطراب والفوضى، فتكون الشوكة إذن عاملاً في هذه المهمّة بالرغم ممّا تبدو عليه في الظّاهر من بعد في العلاقة بها.

وإذا كان إمام الحرمين قد استعمل مبدأ الشوكة فيما يفضي إلى الأمن بمفهوم واسع يشمل وحدة الأمّة وكفالة الضّعفاء فيها بما يُعدّ تميّزاً في فكره السياسي، فإنّه ربّما اشتطّ فيه أحياناً بما يلامس حدود حرّية الرّأي ويوشك أن يغشاها بالاستباحة، أو على الأقلّ يسهّل على من يأخذ بهذه الاجتهادات السياسية استباحتها.

ومن ذلك على سبيل المثال ما جاء من تقريرٍ لاستعمال واسع للشوكة من قِبل الإمام في مقاومة أهل البدع والزيغ حفظاً للأمن العقدي، فقد انتهى في هذا الأمر إلى ما يُفهم منه اعتبار كلّ من خالف المذهب الذي ينتمي هو إليه في تحقيق مسائل العقيدة وهو المذهب الأشعري منتمياً إلى أهل البدعة الذين يتوجّب على الإمام مقاومتهم بالشّوكة لاستتباب الأمن، وفي ذلك جاء جوابه عن سؤال يتعلّق بالحقّ الذي يحمل الإمام الخلق عليه في الاعتقاد إن هم ابتدعوا وزاغوا بقوله: "

"ومن رام اقتصاداً وحاول ترقّياً عن التقليد واستبداداً، فعليه بما يتعلّق بعلم التوحيد من الكتاب المترجم "بالنظامي" " [1]، فهو محتوٍ على لباب الألباب، وفيه سرّ كلّ كتاب " [2]، فهل يكون الإمام بذلك ضيّق واسعاً، وآل بالشوكة أو آلت به إلى ما يسهّل انتهاك حرّية الرّأي ومصادرة اجتهادات الآخرين باسم الأمن العقدي؟ [3] يبدو لنا أنّ شيئاً من ذلك قد وقع، وهو فيما نحسب من التّأثيرات السلبية لمبدإ الشّوكة.

ثانياً- أثر الشوكة في شرعية الإمامة:

لقد كان إمام الحرمين شديد الوعي بما يحفّ بمنصب الإمامة من المحاذير والمخاطر، وما يعتريه من التجاذب الذي كثيراً ما يفضي إلى الفتنة، وذلك ما جعله في فكره السياسي يستجمع العناصر التي عسى أن تضمن أيلولة هذا المنصب إلى الاستقرار، وتجنّبه النزاعات وما ينجرّ عنها من الفتن. وفي هذا السياق أدرج مبدأ الشوكة عنصراً حاسماً بقدر كبير لمادّة الفتنة، فهو كفيل كما قدّر بأن يقطع التّجاذب على منصب الإمامة حين العقد لها أو الخلع منها، ويرجّح إحدى كفّتيه بما يفضي إلى الاستقرار.

[1] هو كتاب في العقيدة من تأليف الجويني نفسه

[2] نفس المرجع: 190

[3] لا يتعلّق هذا الأمر فيما ذهب إليه الجويني إلاّ بقواعد العقائد، أمّا فروع الشريعة فلا يشملها عنده حظر في الاختلاف. وقد تردّد أخيرا اعتزام المسؤولين عن الأمن ببعض البلاد العربية إقامة مشروع أمني سمّي بالأمن الفكري، يهدف إلى أن يُحظر كلّ لون من الفكر يمكن أن يخالف الخطّ الرّسمي ويفضي إلى معارضة غير محمودة. وبالرغم من أنّ الإمام الجويني كان منطلقه فيما ذهب إليه إخلاصه للدّين وصدقه في الدفاع عنه، فإنّنا نتمنّى أن لا يكون رأيه إذا ما عثر عليه أصحاب هذا المشروع متكأً لهم في إضفاء الشرعية على تخطيطهم.

ومن عميق الفقه في هذا الصّدد ما جعل إمام الحرمين للشّوكة من دور في الموازنة بين المصالح والمفاسد حين النزاع في منصب الإمامة، إذ جعلها مرجّحا لسلوك المسلك الذي يكون أكثر نفعاً وأقلّ ضرراً، وذلك مثلما رأينا من أنّ الإمام إذا استوجب العزل وكان بشوكته يحدث بمقاومة عزله من الضّرر ما هو أكثر من الضّرر الذي استوجب عزله، فإنّ هذه الشوكة تكون سبباً لاستبقائه إماماً، وقد مرّ بنا سالفا من هذه الأمثلة كثير ممّا يندرج في رؤية شاملة مؤصّلة على فقه الموازنات بين المفاسد والمصالح.

ولكن في نطاق هذا الفقه الذي نُزّلت فيه الشوكة منزلة المرجّح يشعر النّاظر في هذا الاجتهاد الموازن بين المضارّ والمصالح أنّ إمام الحرمين ضخّم من دور الشوكة فيه حتى تجاوزت أحيانا حجمها المقدّر كعامل من عوامل الترجيح في الموازنة لتصبح هي العامل الأكبر الذي يضعف أدوار العوامل الأخرى وقد يلغيها أحيانا. وذلك فيما نحسب ما أفضى إلى بعض الخلل في أحكام الإمامة نذكر منه على سبيل المثال الأمرين التاليين:

الأوّل- معادلة الشوكة بالحقّ:

وهو ما يتمثّل في الاستنقاص من قيمة الحقّ الذي تُستحقّ به الإمامة في عناصره المختلفة من صفات الكفاية في الإمام ومن رضا الأمّة وموافقتها، في مقابل الإعلاء من قيمة القوّة المتمثّلة في الشوكة العسكرية ليصبح الميزان مائلا أحيانا إلى جانب القوّة على حساب الحقّ فتكون هي العاقد للشّرعية دونه، وهذا الأمر حينما يصبح أمرا مشروعا ولو في حدود ضيّقة كما هو الشّأن في اجتهاد إمام الحرمين فإنّه يفتح بابا يعسر

سدّه في قضيّة الإمامة، إذ يصبح السّعي في القوّة العسكرية من أجل السطو بها على الإمامة اكتسابا أو استمرارا على حساب الاستحقاق الشرعي أمرا مبرّرا، وفي الإمامة من الإغراء ما يزيّن ذلك السّعي ويذهب فيه إلى حدّ بعيد كما هو ثابت في طبائع الناس وفي تجارب التاريخ.

وإذا كان إمام الحرمين قد أدرج أمر الشوكة في هذا الصّدد عاملا مرجّحا للمصلحة فربّما كان ذلك صالحا لعلاج أحداث جزئيّة تحصل في الواقع بين الحين والآخر، وأمّا حينما يصبح الأمر مبدأ عامّا يشرّع لقوّة الشوكة أن تحسم في استحقاق الإمامة على حساب عناصر الحقّ فهو إذا ما نُظر إليه في نطاق كلّيّ عامّ أُلفي مفضيا إلى مفاسد تربو على المصالح المنتظرة منه؛ إذ ذلك حينما يصبح مكتسبا للشّرعيّة فإنّه يفتح الباب واسعا للاستيلاء على الإمامة بمقتضى الشوكة لا بمقتضى الحقّ المشروع، وهو باب للفساد كبير فُتح في تاريخ المسلمين بمقتضى هذا الاجتهاد، وولج منه كثيرون، وأدّى إلى فساد كبير كما هو معلوم.

وما نحسب الإمام عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه حينما وقف وقفته المشهودة ليكون الحقّ هو الأساس في شرعية الإمامة دون الشوكة العسكرية إلاّ منطلقا من بصيرة نافذة في الفقه الشرعي تمتدّ إلى آماد بعيدة في مستقبل الأمّة لتسدّ الطّريق في وجه الاستبداد بأن تكون الشوكة مشرّعة للإمامة على حساب الحقّ، إذ في ذلك تحشيد لأفراد الأمّة أن يقفوا مع الحقّ ويدافعوا عنه، وتأييس لأهل المطامع أن يسعوا إلى الإمامة بالشوكة، وإذا ما وقع ضرر كبير بسبب نصرة الحقّ في وقائع معيّنة كما وقع في عهد عليّ رضي الله عنه فإنّه يصبح ضررا صغيرا بالنسبة لضرر الاستبداد الحاصل جرّاء فشوّ الاستيلاء بالشوكة حينما

يكون مسلكاً مشروعاً يجري به العمل على مدى التاريخ، وذلك عندما يسود في ضمير الأمّة وفي سلوكها مبدأ نصرة الحقّ على الشوكة في منصب الإمامة. ونحسب أنّ إمام الحرمين لم يكن مصيباً حينما تكلّم في هذا الأمر بما يُفهم منه أنّ الإمام كان قد سلك المسلك الخطأ في دفعه لأن تكون الشوكة مشرّعة للإمامة دون الحقّ وإن يكن قد اعتذر له في ذلك بأعذارٍ كثيرة.

الثاني - أثر الشوكة في الشورى:

إنّ الدور الكبير الذي جعله إمام الحرمين للشوكة في منصب الإمامة قد انعكس انعكاساً سلبياً واضحاً على المساحة المخصّصة للشورى في هذا الشّأن، فإذا تلك المساحة تتقلّص حتى تكاد تختفي أحيانا، وذلك سواء فيما يتعلّق بعقد الإمامة أو بممارسة مهامّها أو بنقضها، وإذا لم يكن الجويني قد صرّح بذلك بصفة نظرية في تقريراته لمبدإ الشوكة إلاّ أنّ تلك التقريرات تنتهي بصفة عملية إلى تقليص مساحة الشورى تقليصاً كبيراً في كلّ تلك العناصر من الإمامة.

ومن ذلك أنّ اختيار الإمام لعقد الإمامة له لا يُستشار فيه إلاّ فئة قليلة جدّا من الأمّة هي فئة أهل الحلّ والعقد، أمّا ما عداهم من أفراد الأمّة فإنّهم لا شأن لهم بهذا الأمر الذي يجري خارج نطاق إرادتهم بل خارج نطاق علمهم، وإذا كان أهل الحلّ والعقد لا يكون من بينهم النساء فإنّ كلّ النساء على الإطلاق لا تشملهم الشورى في اختيار الإمام، بالإضافة إلى معظم الرجال فيما عدا أهل الحلّ والعقد، فيكون إذن معظم الأمّة لا تُستشار في هذا الأمر الذي يهمّ كلّ فرد من أفرادها،

وفي ذلك يقول الجويني: " ما نعلمه قطعا أنّ النسوة لا مدخل لهنّ في تخيّر الإمام وعقد الإمامة .. ونحن بابتداء الأذهان نعلم أنّه ما كان لهنّ في هذا المجال مخاض في منقرض العصور ومكرّ الدهور .. ولا تعلّق له بالعوامّ الذين لا يعدّون من العلماء وذوي الأحلام، ولا مدخل لأهل الذمّة في نصب الأئمّة "[1].

ومع تفويض الأمر في اختيار الإمام إلى أهل الحلّ والعقد، فإنّ هؤلاء يمكن أن تضيق دائرتهم في الاختيار لتقتصر على من له شوكة يُحمى بها الإمام المختار لينتهي الأمر إلى أنّه لو توفّر رجل واحد من الأمّة على قوّة شوكة وكان من أهل الحلّ والعقد لكان جائزا أن تنحصر فيه وحده الشورى لعقد الإمامة من دون المسلمين جميعا، فإنّه " إن بايع رجل واحد مرموق كثير الأتباع والأشياع، مطاع في قومه، وكانت منعته تفيد ما أشرنا إليه [من نصرة الإمام وحمايته] انعقدت الإمامة "[2]، وهنا تكون الشوكة قد قلّصت دائرة الشورى في هذا الخصوص إلى حدّ يقارب الإلغاء[3].

وقد تصير الشورى في اختيار الإمام أمرا مُلغى تماما بتأثير من الشوكة في بعض الحالات. ومن ذلك أنّه إذا خلا الزمن ممّن يصلح للإمامة سوى واحد فقط جمع إلى صلاحه شوكة عسكرية، فإنّ هذا له أن

---

[1] الجويني — الغياثي: 62

[2] نفس المصدر: 71—72

[3] تردّدت كثيرا في كتب السياسة الشرعية مسألة جواز عقد الإمامة من قِبل عاقد واحد، بل طرحت أيضا مسألة ما إذا كان هذا العقد يجب فيه الإشهاد أو لا يجب، ومن شديد الأسف أنّ الرّأي الأغلب في كلّ ذلك هو الرّأي الذي يغيّب عامّة الأمّة ويهمّش دورها في هذا الأمر الجلل، وذلك فيما نحسب من أضعف الحلقات في الفقه السياسي الإسلامي. راجع على سبيل المثال: الإيجي — المواقف: 2 / 467

يستولي على الإمامة دون حاجة إلى إجراء أيّ ضرب من الشورى في صفوف الأمّة، لا فيما يتعلّق بأهل الحلّ والعقد إن وُجدوا، ولا فيما يتعلّق بسائر المسلمين إذ ليسوا من أهل الشورى أساساً [1].

وعلى هذا النحو تتمّ تولية الإمام بطريقة ولاية العهد، فهي تنتفي فيها الشورى تماماً؛ لأنّ للإمام أن يعهد لمن بعده بالإمامة لوليّ عهد لا يستشير فيه أحداً، وتكون إمامته منعقدة بوفاته دون أن يتوقّف الأمر على رضا أهل الحلّ والعقد بوليّ العهد لا في حياته ولا من بعده، ولهذا الأمر صلة متينة بالشوكة، فكأنّ الإمام بما له من الشوكة الممكّنة له يكتسب حقّ التولية بالعهد دون مشورة المسلمين ولا رضاهم[2]. وكما كانت الشوكة مضيّقة لمجال الشورى في تولية الإمام فإنّها كانت أيضا مضيّقة له على نفس النحو فيما يتعلّق بالعزل [3].

أمّا فيما يتعلّق بالشورى في المهامّ التي يمارسها الإمام فلا نلفي الإمام الجويني يخصّها ببيان مستقلّ في فصل خاصّ، ولكنّه يشير إليها بين الحين والآخر في مواضع متفرّقة من مؤلّفاته على سبيل إرشاد الإمام ونصحه بأن يستشير ذوي الرّأي في بعض ما يعترضه من آحاد الوقائع، وخاصّة منهم العلماء. ولكنّ هذه الشورى التي ينصح بها إمام الحرمين هي أقرب إلى الاستشارة التي تفحص الآراء وتتخيّر منها مع بعض التشدّد في هذا الأمر فيما يتعلّق بآراء العلماء أن تكون متّبعة خاصّة إذا

[1] راجع في ذلك: الجويني ــ الغياثي: 317،319 ، ويعلّل إمام الحرمين ذلك بأنّ العلّة في اختيار الإمام من قِبل المختارين هي ترجيح واحد من بين عدد من الصالحين للإمامة لقطع النزاع والخصام، فإذا انحصر الصلاح في واحد انتفت العلّة فينتفي الداعي للشورى والاختيار.

[2] راجع: الجويني ــ الغياثي:135، 139 إذ يبني هذه الأحكام على اعتبار توفّر شروط الصلاح في الإمام.

[3] راجع نفس المصدر: 126

كان الإمام ممّن لم يبلغ درجة الاجتهاد [1]. وبالنّظر إلى كون الجويني لم يخصّص للشّورى فصلا خاصاً بها، وكونه مال بها إلى الاستشارة الاختيارية، فإنّه يقع في النّفس أنّه لم يكن في أحكام الإمامة يعبأ بها كثيرا، وذلك انطلاقاً من اعتبار الإمام حائزاً على صفات الصّلاح للإمامة ومتوفّراً على الشوكة التي ينفّذ بها ما يراه من صلاح الرّأي.

وبالنّظر في ما ضيّق الإمام الجويني من مساحة الشورى في مؤسّسة الإمامة بأثر بيّن من دور الشوكة فيها لا شكّ أنّنا سنكون مجحفين في حقّه فيما لو حاكمنا آراءه في هذا الصدد إلى ما وصل إليه الفكر السياسي الإنساني اليوم من تشريع واسع للشورى في مؤسّسة الحكم تنظيراً وترتيباً، وإلى ما أصبح نحن المسلمين يخامرنا من شوق إلى الشورى وشعور بالحرمان منها والناس من حولنا ينعمون بها ويطوّرون حياتهم من خلالها، وقيمنا الدينية توجبها علينا وتحثّنا عليها؛ ذلك لأنّ كلّ فكر عند تقويمه من العدل أن يوضع في ظرفه الزمني ومناخه الثقافي ليؤخذ ذلك بعين الاعتبار عند التقويم. ولكن لا نكون في موقف الإجحاف حينما نقايس ما آل إليه أمر الشورى عند الجويني إلى ما استند إليه هو نفسه من أدلّة تتعلّق بالنصوص أو بالسّوابق العملية في العهد الإسلامي الأوّل.

فمن حيث المستند النّصّي في الشورى معلوم أنّ الشورى في أمور المسلمين بإطلاق واجبة عليهم في كلّ دائرة منهم بحسب ما يكون الأمر يعني من في تلك الدائرة من الناس، وهو مقتضى قوله تعالى: ((وَأَمْرُهُمْ شُورَى بينَهم)) (الشورى / 38)، وأمر الإمامة في التنصيب والعزل وفي

---

[1] راجع في ذلك: عبد العظيم الديب ـــ تحقيق الغياثي: 93م، وفقه إمام الحرمين: 498، وراجع المواقع التي تحدّث فيها الجويني عن الشورى فيما يتعلّق بمهامّ الإمام في: الجويني ـــ الغياثي: 86، 540.

ممارسة المهامّ خاصّة منها تلك المهامّ الكلّية هو أمر يعني كلّ فرد من أفراد المسلمين من ذكر وأنثى، فأيّ مبرّر إذن لاستثناء بعض المسلمين كالنساء والعامّة من الناس من حقّ الشورى في هذا الشّأن الذي يهمّهم جميعا؟ قال ابن عطيّة في التّأكيد على حكم الشورى فيما يتعلّق بالإمام: " والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب، هذا ما لا خلاف فيه " [1]، وفي أحاديث النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وفي سيرته من المؤيّدات لهذا الرّأي شيء كثير [2].

وليت الإمام الجويني حينما حصر الشورى في أهل الحلّ والعقد كان يخرّج الأمر على أنّ هؤلاء إنّما انحصرت الشورى فيهم باعتبارهم على نحو من الأنحاء يمثّلون عامّة المسلمين فيما يشبه النيابة عنهم، إذن لالتُمس له العذر بأنّه أناب عن الأمّة نوّابا يختارون إمامها ويعزلونه، ولكنّنا لا نجد في تقريراته ما يُفهم منه ذلك، بل هو أبعد كلّ النساء وكلّ العامّة من الناس بصفة صريحة عن أمر الشورى، فيكون قد أبعد معظم الأمّة عن هذا الشّأن الذي هو الشّأن الأعمّ لأفرادها والأخطر في حياتها حتى عن طريق النيابة عنهم.

وقد أصّل إمام الحرمين رأيه الذي رأينا أنّه يضيّق من دائرة الشورى فيقصرها فيما يتعلّق بالإمام على أهل الحلّ والعقد فيما فعل أهل السقيفة لّما ولّوا أبا بكر رضي الله عنه، كما أصّل رأيه المتعلّق بولاية العهد في مواقف الخلفاء الراشدين، متمثّلة فيما فعل أبو بكر لّما ولّى

---

[1] ابن عطية ـــ المحرّر الوجيز: 3 / 397

[2] راجع على سبيل المثال: القرطبي ـــ الجامع لأحكام القرآن: 4 / 250 وما بعدها، وابن عاشور ـــ التحرير والتنوير: 4 / 148، 25 / 111، وراجع أيضا بحثا قيّما في الشورى لي: محمد سليم العوا ـــ في النظام السياسي للدولة الإسلامية: 179 وما بعدها.

عمر، وفيما فعل عمر لمّا ولّى واحدا من السّتّة رضي الله عنهم جميعا، وجعل في الموقفين ما وقع في السقيفة من قِبل من حضرها بالنسبة لأبي بكر، وما وقع من أبي بكر بالنسبة لعمر ومن عمر بالنسبة للسّتّة، جعل ذلك عقدا للإمامة مبرما لا يحتمل المراجعة، بل هو عقد ليس قائما أصلا على المراجعة فيما يتعلّق بولاية العهد [1].

وفي النفس شيء من هذا التّأصيل الذي أصّل به الجويني آراءه في هذا الخصوص، فهل كان حقّا ما فعله أهل السقيفة، وما فعله أبو بكر بالنسبة لعمر وعمر بالنسبة للسّتّة هو عقد للإمامة لا مراجعة فيه قبل عقده بلهَ بعده؟ إنّنا نحسب أنّ ما فعله أهل السقيفة وما فعله أبو بكر وعمر ليس عقدا للإمامة وإنّما هو ترشيح منهم للإمام يُقدّم به للأمّة لتكون هي صاحبة الرّأي في قَبول المرشّح أو المراجعة فيه، وذلك بطريق البيعة العامّة، هذه التي نعجب لكون إمام الحرمين لم يأت لها على ذكر في تقريراته المتعلّقة بالإمامة [2].

وحسب هذا الفهم لما وقع في السقيفة وما فعل أبو بكر وعمر، فإنّ ما عُرف في الفقه السياسي الإسلامي بعقد أهل الحلّ والعقد، وما عُرف فيه بولاية العهد كما تمّ في تلك الوقائع لا يعدو أن يكون ترشيحا للإمام، والقائم بذلك لا يعدو أن يكون مرشّحا له [3].

---

[1] راجع تصريحه بذلك فيما يخصّ تولية أبي بكر لعمر في: الغياثي : 139، وراجع تعليقا عليه ناقدا في: عبد العظيم الديب ــ تحقيق الغياثي: 139

[2] حينما يذكر إمام الحرمين البيعة في تقريراته فإنّه يقصد بها بيعة أهل الحلّ والعقد، ولم نعثر له على بيان فيما يتعلّق بالبيعة العامّة من قِبل مجموع الأمّة.

[3] قال عبد الوهاب خلاف ــ السياسة الشرعية: 58 : " لو أنّ المسلمين رأوا بعد وفاة أبي بكر خيرا من عمر وبايعوه ما عارضهم معارض، ولا كان عهد أبي بكر حجّة عليهم، وكذلك لو بايع المسلمون واحدا غير السّتّة =

ومن القرائن التي نراها مؤيّدة لذلك أنّ أبا بكر إثر ما وقع في السقيفة توجّه إلى المسجد الجامع ليتلقّى البيعة العامّة من سائر المسلمين، إذ قال عمر بن الخطّاب الذي رشّحه للإمامة للناس: " قوموا فبايعوه، فبايع الناس أبا بكر بيعة العامّة بعد بيعة السقيفة "[1]، فما هي فائدة هذه البيعة إذا كانت الإمامة قد عُقدت له وانتهى أمرها؟ إنّ هذه البيعة العامّة هي فيما نحسب العقد الحقيقي للإمامة من كافّة المسلمين، وليست بيعة السقيفة إلاّ ترشيحا قابلا لمراجعة الأمّة، وقد راجعته الأمّة بالبيعة العامّة.

ومن القرائن المؤيّدة لذلك أيضا أنّ أبا بكر لّما اختار عمر رضي الله عنهما للخلافة عرض اختياره على الناس مستشيرا إيّاهم فيما إذا كانوا يوافقون على إمامة من اختار، فقد كتب رضي الله عنه عهدا باختيار عمر، وكلّف عثمان بأن يعرضه على الناس، فجعل يعرضه عليهم ويقول: " أتبايعون لمن في هذا الكتاب؟ فقالوا: نعم ... فأقرّوا بذلك جميعا، ورضوا به وبايعوا "[2]، فهو إذن ترشيح من أبي بكر لعمر وليس تنصيبا. وكذلك كان الأمر في السّتة الذين قدّمهم عمر رضي الله عنه، فقد كان عبد الرحمن بن عوف يستشير الناس فيهم حتى كان يدخل على النساء في خدورهنّ، فلمّا " اجتهد وناظر المسلمين ... فوجدهم متّفقين على عليّ وعثمان "[3] حصر الأمر فيهما، وأكمل الشورى إلى أن أفضت إلى اختيار عثمان إماما. فهذه القرائن تشير كلّها إلى أنّ اختيار أهل

= الذين جعل عمر الشورى فيهم، فالعهد أو الاستخلاف لا يعدو أن يكون ترشيحا من السلف للخلف، والأمّة بعد ذلك صاحبة القول الفصل فيمن تختاره إماما "

[1] السيوطي ـ تاريخ الخلفاء: 69، وراجع: الطبري ـ التاريخ: 2 / 111

[2] ابن سعد ـ طبقات ابن سعد: 3 / 200

[3] ابن خلدون ـ المقدّمة: 187، وراجع: السيوطي ـ تاريخ الخلفاء: 153

والعقد، والعهد بولاية العهد ليست إلاّ عملاً ترشيحياً، والعاقد للإمامة إنّما هي الأمّة بطريق البيعة العامّة، وإنّما ظُنّ العمل الترشيحي في الحالات التي ذكرنا عقداً للإمامة غير قابل للمراجعة لما كان له من قوّة أكسبته إيّاها ظروف ذلك الزمان التي لم تكن تسمح بإنجاز البيعة العامّة على الفور الذي يتطلّبه أمر الإمامة.

ثالثاً- أثر الشوكة في تقدير مهامّ الإمام:

حينما نستعرض المهامّ التي قرّرها إمام الحرمين للإمام فإنّنا نجدها تكاد تنحصر في تلك المهامّ التي تحتاج في تنفيذها إلى الشوكة العسكرية بصفة مباشرة أو غير مباشرة، فهي ردّ العدوان الخارجي ونشر الدعوة بالفتح، وهي مقاومة أهل البدع والمتلصّصين والبغاة، وهي فضّ المنازعات وإقامة الحدود، وهي رعاية الضعفاء والمحتاجين، وكلّها تقوم في إنفاذها على الشوكة العسكرية كما صرّح الجويني بذلك مرارا.

ولا شكّ أنّ هذه المهامّ هي المهامّ الأساسية للدّولة التي يُنتدب الإمام لتنفيذها، إذ هي التي يتوقّف عليها استتباب الأمن الداخلي والخارجي بعناصره المتعدّدة كما بيّناه، واستتباب الأمن الشامل هو المهمّة الأولى للدّولة، وهو الذي يتوقّف عليه إنجاز كلّ مهمّة بعده. وقد كان إمام الحرمين في هذا الشأن وافي البيان، ذا وعي عميق بأهمّية الأمن كمهمّة أساسية للإمامة وعنصر حيويّ في حياة الأمّة كلّها، كما كان أيضا ذا وعي عميق بالمفهوم الكلّي للأمن، إذ شمل به الأمن الاجتماعي في موازنة دقيقة بين كفالة المحتاجين التي هي واجب مجموع الأمّة على الإمام أن ينفّذه وبين حرمة الأموال أن تنتهك باسم هذه الكفالة، وفي موازنة

دقيقة بين الحرص على إقامة الحدود وفضّ المنازعات ومقاومة الفساد التي من واجب الإمام تنفيذها وبين حرمة المسلمين أن تنتهك بالتجاوز في التعازير[1]، وقد كان ذلك كلّه فيما نحسب من أوفق ما قرّره إمام الحرمين في فقهه السياسي.

ولكنّ الغريب أنّ إمام الحرمين لم يتعرّض في فقهه السياسي بالبيان لمهامّ يقوم بها الإمام غير تلك المهامّ ذات الطّابع الأمني وإن يكن ذلك بالمعنى الموسّع للأمن، فهو لم يقرّر من ضمن مهامّ الإمام مهمّة التوجيه التربوي التعليمي للأمّة معنويا بالتّعبئة والدّفع في سبيل المعرفة والعلم، وماديّا بإقامة المؤسّسات المحقّقة لذلك، ولا مهمّة التوجيه للتّعمير في الأرض التعمير المادّيّ بوجوهه المختلفة، والدّفع في سبيل ذلك معنويا وماديّا أيضا، وإذا كانت ترد في هذا الشّأن إشارات قليلة في سياقات مختلفة [2] فإنّها لا ترقى في وضوحها والاهتمام بها إلى أن تكون من ضمن ما قرّره من مهامّ للإمام في فصل خاصّ اقتصر فيه على المهامّ الأمنية التي لا تقوم إلاّ بالشوكة العسكرية.

وممّا يوقع في النّفس أنّ الجويني لم يكن يولي اهتماما كبيرا لتلك المهامّ التعميرية أنّه يورد أحيانا من الكلام ما قد يفهم منه استنقاصه لتلك المهامّ قياسا إلى ما تتطلّبه المهامّ الأمنية من قوّة الشوكة العسكرية، وهو ما يوحي به قوله: " وإذا كان منصب الإمام القوّامِ على طبقات الأنام مقتضيا أن يتحرّى الأصلح فالأصلح، فكيف يليق بنظر ذي تحقيق أن

---

[1] راجع في ذلك : الجويني ــ الغياثي: 320،287 وما بعدها، 366 وما بعدها، وفقه إمام الحرمين: 400 وما بعدها

[2] راجع على سبيل المثال: الجويني ــ الغياثي: 357

يبدّد الأموال في ابتناء القناطر والدساكر ويترك ما هو ملاذ العساكر "[1]، وقد ورد هذا القول في سياق المعارضة لمن كان يرى أنّ فاضل المال من ميزانية الدّولة يُبنى به الرباطات والقناطر والمساجد وغيرها من جهات الخير، علما بأنّ سياق الحديث كلّه يتعلّق بالأحوال العادية للأمّة لا بظروف الحرب التي قد تبرّر هذا الاستنقاص من مهامّ التعمير قياسا إلى المتطلّبات العسكرية التي تقتضيها تلك الظروف .

وبالرغم من أنّ إمام الحرمين ينفي أن تكون الغاية من الجهاد هي غنيمة الأموال، ويقرّر أنّها التجرّد لإعلاء كلمة الله وحياطة الملّة [2]، إلاّ أنّنا نجده في مواقع من فكره السياسي يهتمّ في ميزانية الدولة التي يدبّرها الإمام للقيام بمهامّه بالأموال الناتجة من مغانم الجهاد، وربّما فاق اهتمامه هذا ما يوجّهه من عناية بتنمية أموال الدولة عن طريق الدّفع إلى التعمير الدّاخلي والإعانة عليه، وفي ذلك ما يوحي أيضا بأنّ المهمّة التعميريّة لاستجماع ميزانية الدولة لم تكن عند الجويني ذات أهمّية بالنسبة للمهمّة العسكرية التي تكون بها المغانم من الجهاد، إذ " إذا كان جنود الإسلام مشمّرين للجهاد، فالوجوه التي منها تنتظم الأموال غير منحسمة، والأحوال متّسقة منتظمة، فيبعد تنجيز التعرّض لأموال الناس " [3].

وعلى غرار ما قلنا سابقا، فإنّه إذا كان من الإجحاف بإمام الحرمين أن نحاكم سكوته هذا عن المهامّ التعميرية للإمام في مقابل استفاضته في المهامّ الأمنية إلى ما أصبح معهودا من المهامّ التعميرية

---

[1] نفس المصدر: 250

[2] راجع نفس المصدر: 282

[3] نفس المصدر: 264

الواسعة للدولة في عصرنا الحاضر حتى غدت التنمية البشرية بالتعليم والتربية والتنمية الاقتصادية بوجوهها المختلفة من أهمّ واجبات رئيس الدولة إن لم تكن أهمّها، إذا كان ذلك فإنّه لا يكون من الإجحاف به أن نقايس وجهته هذه بمأثور الفكر السياسي لعمر بن الخطّاب رضي الله عنه حينما كان يقول: ويح عمر، لو عثرت بغلة في العراق لسئل عنها لَمَ لم يسوّ لها الطريق، وحينما كان يقول كما رواه إمام الحرمين نفسه : " لو تركت جرباء على ضفّة الفرات لم تُطل بالهِناء فأنا المطالب بها يوم القيامة" [1] فيما يشير إليه القول الأوّل من الانشغال بمهمّة البنية الأساسية للدّولة، وما يشير إليه الثاني من الانشغال بمهمّة تنمية الثروة الحيوانية، وقد كان لذلك الهمّ العمري تطبيق واسع في السياسة الواقعية، وذلك بالتعمير الإداري والاقتصادي كما هو معلوم، فهل يكون الجويني قصُر فكره السياسي فيما يتعلّق بمهامّ الإمام عن المبادئ السياسية التي وضعها عمر بن الخطّاب في هذا الشأن.

وإذا كان إمام الحرمين شديد النقد لأبي الحسن الماوردي لمجمل ما دوّنه في كتابه المترجم ب"الأحكام السلطانية" [2]، إلاّ أنّ الماوردي فيما يتعلّق بمهامّ الإمام قد أدرج في كتابه مهامّ تعميرية كثيرة من مثل إحياء الموات واستخراج المياه وإقامة الأرفاق [3]، وإذا كان ذلك يُساق في سياق فقهي إلاّ أنّه يدلّ على اهتمام بمهامّ التعمير ، إذ من بين هذه المهامّ " أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفّح الأحوال لينهض بسياسة الأمّة

---

[1] راجع نفس المصدر: 343

[2] راجع مثلا: نفس المصدر: 140، 209، 232

[3] راجع: الماوردي ـــ الأحكام السلطانية: 177 وما بعدها

وحراسة الملّة "[1]، فيكون ذلك إذن من صلب ما على الإمام أن يباشره من المهامّ، فهل يكون الجويني قد قصُر في هذا الشأن عن الماوردي الذي كان محطّ نقده الشديد كما قصُر عن التوجيهات التعميرية لعمر بن الخطّاب انشغالاً فيما نحسب بالمهامّ الأمنية التي تتطلّب الشوكة؟

وقد كان نظام الملك[2] الوزير السلجوقي القائم مقام الإمام في سعة مهامّة ونفاذ سلطاته، وهو الذي عاش الجويني في كنفه وألّف من أجله كتابه الغياثي في السياسة الشرعية، كان يمارس بصفة فعلية مهامّ التعمير بمعناه الواسع تربوياً علمياً وعمرانياً واقتصادياً، وشأنه في ذلك ذائع الصيت[3]، فكيف بإمام الحرمين وهو يرى هذا الأمر ويعيشه عن كثب لا يهتمّ من بين مهامّ الإمام بمهمّة التعمير، ويصرف الأمر إلى المهامّ الأمنية ذات الطابع العسكري القائم على الشوكة؟

لا شكّ أنّ إمام الحرمين لم يكن غافلاً عن أهمّية التعمير في وجوهه المختلفة كواجب من واجبات الأمّة ضمن مهمّة الخلافة في الأرض، ولكن ما يدعو إلى الحيرة والتساؤل هو كيف أنّه لم يدرج مهمّة التعمير ضمن مهامّ الإمام بصفة بيّنة واضحة المعالم، فهل يكون معتبراً هذه المهمّة هي من مهامّ الأمّة وليست من المهامّ المباشرة للإمام؟ وهل يكون معتبراً أنّ الإمام إذا قام بمهامّ الأمن بالمعنى الموسّع الذي شرحه يكون قد وفّر

---

[1] نفس المصدر: 16

[2] راجع ترجمته في: الذهبي ــ سير أعلام النبلاء: 19 / 94، وابن خلّكان ــ وفيات الأعيان: 2 / 128، والسبكي ــ طبقات الشافعية: 4 / 310

[3] راجع في ذلك: حسن أحمد محمود ومن معه ــ العالم الإسلامي في العصر العباسي: 606 وما بعدها. وقد كان نظام الملك يبني في كلّ مدينة مدرسة، ولم يتّفق لغيره ما اتّفق له من ازدحام العلماء عليه، وكانت له سياسة واسعة وحكيمة لتعمير الأرض بالزراعة. راجع كلّ ذلك في: السبكي ــ طبقات الشافعية: 4 / 313، 317

للأمّة الأسباب الأساسية التي تمكّنها من القيام بمهامّ التعمير، فيكون إذن قد اكتفى بأن أناط بالإمام مهمّة توفير الشروط اللاّزمة لكلّ عمل تعميري متمثّلة في توفير الأمن بالشوكة العسكرية، وأناط بالمجتمع الإسلامي كلّه القيام الفعلي بمهمّة التعمير؟ إنّ ذلك غير مستبعد فيما نحسب، ولكن على أيّة حال نحسب أنّه ينبغي المزيد من البحث عن الأسباب التي جعلت إمام الحرمين يهتمّ بأمر الشوكة العسكرية في مؤسّسة الإمامة حتى أصبح لها هذا التأثير الذي تبيّناه على شرعية الإمام في عقد الإمامة له وسحبها منه وعلى طبيعة المهامّ الموكولة إليه.

ب- أسبابُ مبدئيّة الشوكة في فقه الجويني:

إذا كان إمام الحرمين قد اهتمّ بالشوكة العسكرية في الإمامة على النحو الذي وصفنا، فارتقى بها إلى أن أصبحت مبدأ موجّها إلى حدّ كبير لفكره السياسي في هذا الشأن، وذلك على نحو قد لا نجد له نظيرا عند غيره من فقهاء السياسة الشرعية، فإنّ ذلك لا بدّ أن تكون له أسباب من شأن الوقوف عليها أن يكون معوانا على المزيد من فهم فكره السياسي عموما، وفكره السياسي في هذه القضية خصوصاً.

وبادئ ذي بدء فإنّ أصل الاهتمام بالشوكة العسكرية في تقرير أحكام الدولة الإسلامية ليست أمراً مستغرباً في الفقه السياسي الإسلامي عموماً؛ ذلك لأنّ الجهاد أصل من أصول العقيدة الإسلامية، وهو مهمّة أساسية من مهامّ الإمام، ولا يكون الجهاد إلاّ بالشوكة العسكرية، وقد عزّز هذا المبدأ العقدي الأحداث الواقعية في تاريخ الدولة الإسلامية، فقد كان العداء الخارجي لها مستحكماً والهجومات عليها متتالية، وذلك

بالإضافة إلى ما كان يحدث من الفتن الداخلية الكثيرة، فأصبح الاهتمام بالشوكة في الفقه السياسي إذن أمراً مبرّراً، ولكنّ اهتمام إمام الحرمين بها على هذا النحو الذي أصبحت به مبدأ موجّهاً كما وصفنا لا بدّ من البحث له عن أسباب غير السّبب الذي ذكرنا. وبالتّأمّل في مجمل ما قرّر الجويني في فقهه السياسي، وبالتّأمّل أيضاً في سيرة حياته وشبكة علاقاته بالحياة لعلّنا نظفر بسببين أساسيين كان لهما تأثير بيّن فيما يتعلّق بالشوكة من حيث اتّخاذها مبدأً مؤثّراً في أحكامه السياسية.

أوّلاً- الوضع السياسي والثقافي:

إنّ الوضع السياسي والثقافي الذي عاش فيه إمام الحرمين كان وضعا تعتوره التقلّبات المتعاقبة ذات الأخطار الكبيرة في مجالات متعدّدة. ففي المجال الثقافي كانت الأهواء والبدع والمذاهب المنحرفة تناوش العقيدة الإسلامية من جهات كثيرة، فالزندقة كانت حركة فاشية، والشيعة القرامطة استفحل أمرهم في وقت من الأوقات إلى أن احتلّوا بغداد وأقاموا فيها فترة من الزمن، وأهل البدع من المعتزلة وغيرهم كان لهم وجود في ساحة الثقافة، وكانت لهم مناوشة واسعة لعقيدة أهل السنّة التي ينتمي الجويني إليها وينافح عنها، ويراها هي الحقّ ويرى غيرها من الباطل الخطير[1].

وفي المجال السياسي كانت ساحة العراق وإيران على عهد الجويني أمواجا متلاطمة من الأحداث السياسية والعسكرية، فالخلافة العباسية قد أدركها ضعف شديد حتى غدا الخليفة في منصب يشبه أن يكون صوريا،

[1] راجع: الجويني ــ الغيالي: 345، وحسن أحمد محمود ــ العالم الإسلامي في العصر العباسي: 571 وما بعدها

وما استتبّ الأمر للدّولة السلجوقية التي عاش الجويني في كنفها إلاّ عبر سلسلة متتالية من القلاقل والحروب الداخلية والخارجية، ولّما استقرّ أمر هذه الدولة اتّجهت إلى الفتح الخارجي بالجهاد صوب امبراطورية الروم، بحيث كان الوضع في عمومه وضعا يضطرب بالأحداث ذات الطابع السياسي العسكري[1].

وفي خضمّ هذه الأوضاع الثقافية والسياسية التي عاشها إمام الحرمين لا يكون غريبا أن ينعكس طابعها المفعم بالأخطار الجسام على فكره السياسي، فأصبحت الشوكة العسكرية مبدأ بارزا في هذا الفكر، وكأنّ الإمام لعمق ما كان يستشعره من أخطار ثقافية وسياسية عسكرية أصبح يفكّر تفكيراً سياسياً يوجّهه ما يشبه حالة الطوارئ التي تصبح فيها الدولة عسكرية، ويصبح الإمام مستعصماً بالشوكة العسكرية في إدارة شؤون الدولة، فتتقلّص إذن مساحة الشورى سواء في اختياره أساسا أو في ممارسته لسلطاته، وتتّجه المهامّ وجهة تكون فيها ذات طابع أمني غالب على الطابع التعميري.

ولعلّ ممّا رسّخ هذه المفاهيم في فكر إمام الحرمين ما وقف عليه وقوف العيان من نجاح السلاجقة وعلى رأسهم الوزير نظام الملك بسبب من امتلاكهم الشوكة العسكرية في تحقيق الأمن العقدي والاجتماعي والسياسي بفعل ما استعصموا به من القيام على تلك الشوكة، فتظاهر إذن في ذهن الإمام الجويني ما ثبت في الواقع من نجاعة فعلية للشوكة مع ما كان يترسّمه من أفكار لّما كان يرصد الأخطار المحدقة، وأفضى كلّ من

---

[1] راجع: حسن أحمد محمود ـــ العالم الإسلامي في العصر العباسي: 524 وما بعدها

هذا وذاك إلى اعتبار الشوكة مبدأ مرعياً في فقه السياسة، وأثّر ذلك المبدأ في كثير من أحكام الإمامة.

ثانياً- الإعجاب بنظام الملك:

كان نظام الملك وزيراً للسلاجقة، ولكنّه كان هو الأمير الحقيقي الذي يصرّف شؤون الدولة طيلة ثلاثين عاماً، وكان على قدر كبير من العلم والحكمة وحصافة الرّأي وحسن التدبير والعدل والتقى والورع، بالإضافة إلى ما كان يتوفّر عليه من قوّة الشوكة العسكرية، وقد حقّق في سياسة الدولة إنجازات جهادية وتعميرية كثيرة ، فيما كان الأمراء السلاجقة والخلفاء العباسيون الذين عاصروه لا يدانونه في ذلك، ومن كانت فيه منهم بعض من خصال نظام الملك لم يكن متوفّراً على البعض الآخر ممّا كان هو متوفّراً عليه في جمع واسع بين الفضائل التي تندرج ضمن شروط الإمامة.

وبالإضافة إلى هذه الخصال التي توفّر عليها نظام الملك، وهذه السيرة الراشدة التي انتهجها في تدبير شؤون الحكم، فإنّ إمام الحرمين كانت له علاقة وطيدة به، وكانت له هو أياد بيضاء عليه، فقد كان عظيم التقدير والاحترام للعلماء عامّة وله هو خاصّة[1]، وقد رعاه ووفّر له حماية مكّنته من أن يجهر برأيه بحرّية كاملة[2]، وذلك بالإضافة إلى ما قدّم له من نصرة في نطاق نصرته العامّة لأهل السّنّة الأشاعرة على سائر أهل المذاهب من المسلمين بلهَ غير المسلمين؛ ولذلك كلّه فقد أصبح إمام

[1] راجع: ابن خلكان ــ وفيات الأعيان: 2 / 129

[2] راجع: عبد العظيم الديب ــ تحقيق الغياثي: 12

الحرمين معجباً أيّما إعجاب بنظام الملك، وهو ما يبدو فيما قاله فيه من كثير مدح شعراً ونثراً[1].

ويبدو أنّ أمر هذا الإعجاب أخذ يتطوّر إلى أن أصبح نظام الملك يمثّل في ذهن إمام الحرمين الصّورة المثالية لما ينبغي أن يكون عليه إمام الأمّة، وحينما قارن بين هذه الصورة وبين الصورة الواقعية التي كان عليها الخليفة العباسي، وكذلك الصورة التي كان عليها الأمير السلجوقي، تبيّن له الفرق شاسعا فيما يتعلّق بالإمامة بين ما ينبغي أن يكون متمثّلا في شخص نظام الملك وبين ما هو كائن متمثّلاً في الخليفة والأمير. ويبدو لنا أنّ من تلك المفارقة بدأ يتكوّن في الفكر السياسي للجويني مبدأ الشوكة وما كان له من أثر في كثير من الأحكام على نحو ما شرحنا.

لقد ألّف إمام الحرمين كتابه "الغياثي" في الفقه السياسي ليقدّمه لنظام الملك، وقد اشتقّ اسمه من أحد ألقابه كما فعل في كتابه النظامي، والغرض الأساسي الذي ألّف من أجله الكتاب والذي يبدئ القول فيه ويعيد مذكّراً به مرّة بعد مرّة في ثناياه هو غرض ينطوي على بعض الغرابة بالنسبة للمؤلّفات في هذا الشّأن؛ ذلك أنّ هذا الغرض ليس هو بيان أحكام الإمامة في ذاتها، فتلك إنّما هي تمهيدات ومقدّمات، وإنّما هو بيان الأحكام فيما لو خلا الزمان من الأئمّة[2].

ومجمل الآراء التي أدرجها الجويني في كتاب "الغياثي" ساقها بحيث تؤدّي إلى تحقيق الغرض الأعلى منه تصبّ بالتلميح أحياناً وبالتصريح

---

[1] راجع على سبيل المثال: الجويني ــ الغياثي: 11، 118، 332، 338

[2] راجع على سبيل المثال: الجويني ــ الغياثي: 15، 108

أحيانا أخرى في معنى أنّ الزّمان الذي هو فيه قد خلا ممّن تتوفّر فيه الصفات التي يصلح بها للإمامة سوى رجل واحد هو نظام الملك الذي تفرّد باستجماع الخصال المشروطة في الإمام، ثمّ هو امتلك مع ذلك الشوكة العسكرية التي تمكّن من تولّي الإمامة في غير ما ظهور فتن، وإذن فليستول نظام الملك على الإمامة بالشوكة إذ قد خلا الزمان ممّن يصلح لها مثله.

إنّ هذا المرمى الذي يرمي إليه الجويني من إثبات كون نظام الملك هو المستحقّ للإمامة لتفرّده وقوّة شوكته، ومن حثّه بناء على ذلك على الاستيلاء على الإمامة تتضافر الأدلّة عليه ممّا جاء في الغياثي نفسه في مواطن متعدّدة. ومن ذلك قوله : " فالمعنى الذي يلزم الخلق طاعة الإمام، ويلزم الإمام القيام بمصالح الإسلام أنّه أيسر مسلك في إمضاء الأحكام، وقطع النزاع والإلزام، وهو بعينه يتحقّق عند وجود مقتدر على القيام بمهمّات الأنام، مع شغور الزمان عن إمام، فقد تحقّق ما أحاوله قطعا على الله العظيم شأنه، ووضح كفلق الصبح دليله وبرهانه، فامض ياصدر الزمان قدما ولا تؤخّر الانتهاض لما رشّحك الله له قدما" [1]. ومن ذلك أيضا قوله تعقيبا على الوضع الذي تكون فيه قد انحلّت طاعة الناس للإمام لانحلال شوكته كيف أنّه ينبغي خلعه ونصب إمام مطاع ذي شوكة مكانه: " ولست أستريب أنّ مولانا كهف الأمم، مستخدم السيف والقلم يبادر النظر في مبادي هذا الفصل للغوص على مغاص القاعدة والأصل، وقد يغني التلويح على التصريح، والمرامز والكنايات

[1] نفس المصدر: 338

عن البوح بقصارى الغايات "[1]. ومن النصوص المفيدة لهـذا المعـني في الغياثي كثير[2].

إنّه إذن الإعجاب بنظام الملك جعل إمام الحرمين يحكم له بأحقّيـة الإمامة، ثمّ جعله يسوق ذلك كلّه في نظرية سياسية مفادها أنّ المسـتحقّ للإمامة له أن يستولي عليها بالشوكة، ثمّ توسّع في هذه النظرية شيئا مـن التوسّع ليبيّن ما للشّوكة من أهمّية في أحكام الإمامة بصفة عامّة، سـواء من حيث مشروعيتها أو من حيث مهامّها على النحو الـذي شـرحناه، وعضّد ذلك كلّه ما كان يجري في عصره من أحداث للشوكة فيهـا دور مهمّ من حيث ما يقدّر في النظر ومن حيث ما يرى في الواقع.

هل يكون إمام الحرمين إذن قد بنى نظريته في الشوكة حتى صارت مبدأ جرت عليه أحكامه في الإمامة على نحو ما بينّـا استخلاصـا مـن ظروف خاصّة في الزمان والمكان متمثّلة في أحداث العصر الذي عاش فيه وفي شخص نظام الملك الذي أعجب به، والحال أنّ الإمامة خطّة عامّـة تجري عبر الأزمان فلا ينبغي أن تُقرّر إلاّ بمبادئ كلّية عامّة يمكن أن تنطبق على كلّ زمان ومكان؟

نحسب أنّ شيئا من ذلك حصل بالفعل في تقرير مبـدإ الشـوكة الذي شرحه إمام الحرمين، وإذا كنّا لا نشكّ قطعاً في إخلاصه فيما قـرّر بعيدا عن مطامع الدنيا وتملّق أهل السلطان بما يخلّ بأمانـة العلـم، ولا

---

[1] نفس المصدر: 118

2 راجع في نفس هذا المعنى الذي بيّن فيه الجويني أحقّية نظام الملك بالإمامة وحثّه على الاستيلاء عليهـا في نفـس المصدر: 329، 334، 505، 361

نشكّ في مبرّرات إعجابه بنظام الملك الذي جمع من الفضائل ما يؤهّله للإمامة حقّا، فإنّنا نرى أنّه طبّق ما هو خاصّ على ما هو عامّ، فأجحف أحيانا في حقّ الإمامة بنظريته في الشوكة حينما لا تتأتّى ظروف كتلك الظروف التي عاشها، ولا يتوفّر من الأشخاص من هو مثل نظام الملك.

وعلى ذلك فإنّنا نرى أنّه إذا كان إمام الحرمين قد قدّم في الفقه السياسي أفكارا ثريّة يمكن الاستفادة منها في النهوض بالفكر السياسي الإسلامي الراهن، فإنّ بعض الأفكار التي طرحها في نطاق مبدإ الشوكة وما كان له من آثار في أحكام الإمامة ينبغي أن تطرح للمراجعة حتى لا تكون الأحكام ذات الخصوصيات الظرفية موجّهة للفكر السياسي الإسلامي في المبادئ ذات الطّابع الكلّي العامّ.

ثبت المراجع

ــ الإيجي (عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، ت 756هــ)

1 ــ المواقف، ط بولاق، القاهرة 1913

ــ الذهبي (الحسين بن علي الطوسي، ت 485هــ)

2 ــ سير أعلام النبلاء. تحــ: شعيب الأرناؤوط، ط مؤسسة الرسالة، بيروت 1984

ــ الجويني (أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله إمام الحرمين، ت 478هــ)

3 ــ الإرشاد. تحــ: أسعد تميم، ط مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت 1985

4 ــ غياث الأمم والتياث الظلم (الغياثي). تحــ: عبد العظيم الديب، ط الشؤون الدينية، قطر،1400هــ

ــ حسن أحمد محمود

5 ـ العالم الإسلامي في العصر العباسي. ط3 دار الفكر العربي (د.ت)

ـ خلاف (عبد الوهاب)

6 ـ السياسة الشرعية. ط دار الأنصار ، القاهرة 1977

ـ ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد أبو زيد، ت 808 هـ)

7 ـ المقدمة. ط دار الشعب، القاهرة (د.ت)

ـ ابن خلكان (أحمد بن محمد أبو العباس، ت 681هـ)

8 ـ وفيات الأعيان. تحـ: إحسان عباس، ط دار صادر، بيروت 1968

ـ الراغب (القاسم بن محمد الأصبهاني أبو الحسين، ت 502هـ)

9 ـ المفردات. تحـ: صفوان داوودي، ط دار القلم، دمشق،1992

ـ السبكي (عبد الوهاب بن علي تاج الدين، ت 771هـ)

10 ـ طبقات الشافعية. تحـ: عبد الفتاح محمد الحلو ومن معه، ط دار إحياء الكتب العربية، القاهرة (د.ت)

ـ ابن سعد (محمد بن سعد بن منيع، ت 230هـ)

11 ـ الطبقات الكبرى، ط دار بيروت ودار صادر، بيروت، 1957

ـ السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، ت 911هـ)

12 ـ تاريخ الخلفاء. تحـ: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط مطبعة السعادة، القاهرة 1952

ـ الطبري (محمد بن جرير، ت 310هـ)

13 ـ تاريخ الرسل والملوك.

ـ ابن عاشور (محمد الطاهر، ت 1973)

14 ـ التحرير والتنوير. ط دار النشر، تونس 1984

ـ عبد العظيم الديب

15 ـ تحقيق الغياثي لإمام الحرمين. ط الشؤون الدينية، قطر 1400هـ

16 ـ فقه إمام الحرمين. ط دار الوفاء، المنصورة 1988

ـ القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، ت 671هـ)

17 ـ الجامع لأحكام القرآن. ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1987
ـ ابن عطية (عبد الحق بن عطية أبو محمد، ت 541هـ)
18 ـ المحرر الوجيز. ط قطر 1977
ـ العوا (محمد سليم)
19 ـ في النظام السياسي للدولة الإسلامية. ط دار الشروق، القاهرة 1989
ـ فوزي خليل
20 ـ دور أهل الحلّ والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم. ط المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة 1996
ـ الماوردي (علي بن محمد بن حبيب أبو الحسن، ت 450هـ)
21 ـ الأحكام السلطانية. ط دار الكتب العلمية، بيروت 1982
ـ ابن منظور (محمد بن مكرم بن علي، ت 711هـ)
22 ـ لسان العرب. تحـ: أمين محمد عبد الوهاب، ومحمد الصادق العبيدي، ط دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت 1996

الفصل الثاني

تقدير الأفعال عند ابن تيمية

بين العقل والنقل

تمهيد *:

جاءت الشريعة الإسلامية تجعل من أفعال الإنسان مناطا للإلزام في الحياة الدنيا أمرا ونهيا، وترتّب على ذلك الإلزام جزاء بالثواب والعقاب في الآخرة، قصدا في كلّ ذلك للمصلحة المحقّقة للسعادة العاجلة والآجلة، تفضّلا من الله تعالى على عباده بإرشادهم إلى الحقّ والخير من حيث تقصر وسائلهم الذاتية عن التقدير الصحيح الشامل لما هو حقّ وخير من تفاصيل أفعالهم يكفل لهم سعادة الحياة في العاجل والآجل.

ولكنّ توجيهات الشريعة لما ينبغي أن يكون في فعل الإنسان لا يمكن أن تشمل كلّ أجناس هذا الفعل وأعيانه، إذ هي محدودة بنصوص الوحي، والأفعال غير محدودة، بل هي متجدّدة مستأنفة على الدوام،

* ألقي هذا البحث في ندوة " ابن تيمية " التي أقامها المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة مؤتة بعمان في شهر مارس 2001

وكذلك فإنّ النصوص المحدِّدة للإلزام بما ينبغي أن يقع من الأفعال وما ينبغي أن لا يقع ليست كلّها قطعية الدلالة في تحديدها، بل بعضها ظنّي يحتمل وجوها من المعاني في ذلك الإلزام، فكيف يكون للمسلم أن يقدّر وجهة الإلزام في أفعاله التي لم يرد فيها نصّ ملزم، أو التي ورد فيها نصّ ظنّي يحتمل من وجوه الإلزام أكثر من وجه؟ لا مناص من أن يلجأ المسلم في ذلك إلى العقل ليكون له موجّها في تلك المنطقة، فيكون إذن للعقل دور مّا في تقدير الأفعال وتوجيهها مهما يكن من اندراجه ضمن الدور الأكبر للشريعة في تقدير تلك الأفعال وتوجيهها.

إنّ هذا التماسّ بين الشرع والعقل في تقدير الفعل الإنساني كان منشأ لقضية كبرى في الفكر الإسلامي قديمه وحديثه، بُحثت في علوم مختلفة، أهمّها علم أصول الدين وعلم أصول الفقه، وتحت مسمّيات متعدّدة، من أشهرها في القديم اسم " السمع والعقل " و " النقل والعقل" و" التحسين والتقبيح "، وفي الحديث اسم " العقل والنصّ " و " سلطة النصّ الديني " . وقد كانت للآراء النظرية في هذه القضية آثار عملية بالغة الأهمّية في التشريع الفقهي خاصّة وفي مجرى الحياة بصفة عامّة، بل لعلها كانت أحد العوامل ذات الأثر في تطوّر المسار الحضاري للأمّة الإسلامية في تعرّجاته بين الصعود والهبوط.

وقد انشقّ البحث في هذه المسألة إلى أربعة عناصر أساسية مترابطة، يجيب كلّ منها على سؤال من الأسئلة الأربعة التالية: *الأول*، هل أفعال الإنسان تحمل قيمة ذاتية ثابتة أم قيمتها تضفى عليها من قِبل الشرع؟ *والثاني*، هل وسيلة التقييم (= كشف القيمة) لتلك الأفعال

هي الشرع وحده، أم العقل وحده، أم هما مشتركين، وبأيّ قدر يكـــون ذلك الاشتراك؟ *والثالث*، ما هي جهة الإلزام بالفعل فعلاً وتركاً، هـــل هي الشرع وحده، أم العقل وحده، أم هما مشتركين، وبأيّ قدر يكـــون ذلك الاشتراك؟ *والرابع*، ما هي الجهة التي تقدّر الجزاء على الفعل ثوابا وعقابا، هل هي الشرع وحده، أم العقل وحده، أم هما مشتركين، وبأيّ قدر يكون ذلك الاشتراك؟[1].

وفي الجواب على هذه الأسئلة انتظم الباحثون قديما وحديثا بـــين طرفين ووسط. ففي أحد الطرفين ذهب جماعة إلى ما يشبه الإلغـــاء لأيّ دور عقلي في تقدير الأفعال في مراحل التقدير الأربعة الآنفـــة الـــذكر، وقصروا الأمر على الشرع وحده. وفي الطرف الثاني ذهب جماعة إلى ما يشبه الإلغاء لأيّ دور للشرع في ذلك التقدير في أغلب مراحله وأهمّها، وقصروا الأمر على العقل وحده. وفي الوسط ذهبت قلّة من المحقّقين إلى تقرير تكاملٍ بين العقل والنقل في تقدير الأفعال، وأُسند إلى كلّ منهما في ذلك التكامل دور معرفي في قضية الحال يتناسب مع طبيعته الذاتية الـــتي انبنى عليها، ويقف فيه عند الحدود المقدّرة له من قِبل مرســـل الـــوحي وخالق العقل.

وقد كان الإمام ابن تيمية ممّن خاض في هذه القضية بالتفصـــيل، وذلك ضمن منهجه العامّ الذي أقامه على درء التعـــارض بـــين النقـــل والعقل، وألّف فيه المؤلّفات المستقلّة التي أشهرها كتابه الذي يحمل هـــذا العنوان، كما تناوله في كثير من مؤلّفاته العامّة ورسائله وفتاواه. وقد كان

---

[1] بالنظر إلى شمول المسألة لهذه العناصر الأربعة آثرنا أن نعبّر عنها بتعبير " تقدير الفعل الإنساني " دون الأسماء الـــتي أوردناها آنفا، لما رأينا من أنّ هذا التعبير تشمل دلالته كلّ هذه العناصر بخلاف تلك الأسماء.

له في هذا الأمر رأي اجتهادي مستقلّ كعادته في كثير من آرائه، انتهى فيه إلى تقرير مسلك وسط يقوم على درء التعارض بين النقل والعقل، وإقامة التكامل بينهما في تقدير الفعل الإنساني، وكان لرأيه ذلك أثر في مجمل مساره الفكري، وفي اجتهاداته الفقهية ورؤاه الإصلاحية، كما كان له أثر في من جاء بعده من تلاميذه، وفي التيارات الفكرية والحركات الإصلاحية التي تأثّرت به وانتسبت إليه. وذلك ما نحاول بيانه في هذا البحث ضمن العناصر التالية:

1- السياق التاريخي للقضيّة:

أثار الفكر الإسلامي في كلّ من علم أصول الدين وعلم أصول الفقه قضيّة العلاقة بين العقل والنقل في تقدير أفعال الإنسان تقويما وإلزاما منذ وقت مبكّر، وظلّ يطوّر القول فيها مع تطوّر الحركة الثقافية الإسلامية عبر الزمن، حتى تشقّق البحث في هذه المسألة إلى العناصر الأربعة الآنفة الذكر، وانتهى عند عصر ابن تيمية إلى جملة من الآراء، ينتظمها تيّاران بارزان، يمثّل كلّ منهما مدرسة ذات رؤية متكاملة للقضيّة في متعدّد عناصرها، وعلى هوامش ذينك التيارين قد تبرز آراء مخالفة لهما في عنصر من العناصر أو في رأي من الآراء، دون أن يتألّف منها تيّار ثالث ذو رؤية متكاملة. ويميل أحد هذين التيارين إلى إعطاء دور للعقل في تقدير أفعال الإنسان في نطاق دور الشرع فيها قد يبلغ مبلغ الشطط أحيانا، ويمكن أن نسمّيه تبعا لذلك بالتيّار العقلي، بينما يميل التيار الثاني إلى التقليص من ذلك الدور والتمحيض لدور الشرع بما ينتهي أحيانا إلى الشطط أيضا، ويمكن أن نسمّيه تبعا لذلك بالتيار الشرعي، ولكلّ من

التيارين فيما اختاره من الآراء وما شطّ فيه منها أسباب، كما له في ذلك نتائج ذات أثر في مسار الحياة الإسلامية الفكرية والعملية.

أ- التيّار العقلي:

قد يكون هذا التيّار هو الأوّل نشوء في بحث هذه المسألة بحثا نظريا، فتكون الآراء الناشئة فيه هي الأقدم زمنا على مستوى التقرير النظري، والآراء المقابلة لها إنّما نشأت ردّا عليها في نطاق الحوار الذي كان جاريا في ساحة الفكر الإسلامي بين مختلف المذاهب والتيارات والفرق. وتندرج الأسبقية بالنسبة لآراء هذا التيار ضمن الأسبقية في الآراء ذات الصبغة العقلية التي كان المعتزلة من أبرز روّادها منذ أوائل القرن الثاني، والتي تأسّس عليها علم الكلام، إذ المعتزلة هم الذين يمثّلون الطرف الأبرز والأكثر شططا ضمن هذا التيّار العقلي في مسألة تقدير أفعال الإنسان، وإن كان يرافقهم فيه على أقدار متفاوتة آخرون من أصحاب المذاهب ومن أعلام الأفراد. ويقوم رأي هذا التيّار في القضية على منظومة متكاملة ذات أربعة أفكار ينبني بعضها على بعض حتى تبلغ تمامها. وبقطع النظر عن تفاصيل هذه الأفكار وتفاصيل أدلّتها ومبرّراتها فإنّ خلاصتها تتمثّل فيما يلي:

أوّلا- القيمة الذاتية للأفعال:

معنى هذه المقولة أنّ كلّ فعل من أفعال الإنسان يحمل في نفسه قيمة حسن أو قبح يوصف من أجلها بكونه حسنا أو قبيحا، ويكون فاعله مستحقّا بسببها للمدح أو للذمّ، وذلك سواء كانت قيمة ناشئة من

ذات الفعل، أو ناشئة بحسب الاعتبارات التي يكون عليها، وليس لهذه القيمة من حيث وجودها علاقة بالشرع، فهي ثابتة في حال وجوده وفي حال غيابه، إذ هي مندرجة ضمن سنن الله تعالى في ترتيب ملكه، وما بنيت عليه تلك السنن من أسباب أرادها الله تعالى أسلوبا لخلقه وتدبيره.
وفي تقرير هذا المعنى يقول القاضي عبد الجبار: "اعلم أنّ القبيح إذا صحّ أنّ فاعله يستحقّ به الذمّ إذا أمكنه التحرّز منه وأنّه ليس له أن يفعله، وفارق الحسنَ الذي له فعله ولا يستحقّ به الذمّ، فلا بدّ أن يفارقه بصفة اختصّ بها [هي قيمته الذاتية] ... "[1].

ثانيا- التقييم بين العقل والشرع:

بما أنّ أفعال الإنسان تحمل في ذاتها قيمة الحسن والقبح بمعزل عن الشرع، وبقطع النظر عن وروده وعدم وروده، فإنّ تقييم هذه الأفعال على معنى معرفة قيمتها سيكون عمليّة كشف لما هو موجود من قيمة في ذات الفعل، وليس إضفاءً عليها لما هو مفقود، وهذا الكشف يكون من حيث المبدأ من دور العقل والشرع معا، إلاّ أنّه في نطاق ذلك المبدإ يكون الشرع كاشفا لقيمة الأفعال بصفة مطلقة إذ هو شرع الله العليم الحكيم، بينما يكون العقل كاشفا لتلك القيمة بصفة محدودة، إذ هو وإن كان يقدر على الكشف عن قيمة الكثير من الأفعال حسنا وقبحا، فإنّ أفعالا أخرى تخفى قيمتها عليه فلا يقدر على الكشف عنها والتعريف بها، وقد قرّر القاضي عبد الجبار هذا المعنى في قوله: " إنّ السمع لا يوجب [أي يُكسب] قبح شيء ولا حسنه، وإنّما يكشف عن حال الفعل [في

---

[1] القاضي عبد الجبار ــ المغني: 6(1)/ 52.

قيمة حسنه أو قبحه] على طريق الدلالة كالعقل" [1]، وفي تفصيل ذلك الكشف من حيث دور كلّ من العقل والشرع يقول فيه : " نحن قسّمنا الحال في المقبَّحات، فقلنا: إنّ فيها ما يُعرف بالعقل، وفيها ما يعرف بالنهي [أي بالشرع]" [2].

ثالثاً- الإيجاب بين العقل والشرع:

بما أنّ قيمة الأفعال ذاتية، وبما أنّ كلاّ من العقل والشرع له دور مقدّر في الكشف عن تلك القيمة بقطع النظر عن الاختلاف في مدى ذلك الدور بينهما، فإنّ إلزام الناس بفعل ما هو حسن وترك ما هو قبيح سيكون أيضا تبعا لذلك دوراً مشتركاً بين العقل والشرع، وذلك ما ذهب إليه المعتزلة على تفصيل منهم في هذا الاشتراك في الإلزام بين الطرفين من حيث طبيعة كلّ منهما فيه.

وعلى رأيهم فإنّ ما ألزم به الشرع من الأفعال أمراً أو نهياً لا يكون إلزامه إلاّ مبنيّاً على ما في تلك الأفعال من قيمة حسن أو قبح، فتلك القيمة هي علّة الإلزام الشرعي، " فإذا حرّم الله تعالى شيئاً، أو ورد عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم تحريم شيء من الأشياء، عرفنا أنّه لولا كونه مفسدة لنا لما وجد هذا التحريم " [3].

ولكن إذا كان العقل يدرك علّة الإيجاب الشرعي فيما ورد فيه إيجاب من الأفعال فإنّ الإيجاب فيها يكون إيجاب الشرع وحده،

---

[1] نفس المصدر: 64.

[2] القاضي عبد الجبار ــ المحيط بالتكليف: 254.

[3] نفس المصدر : 237.

وانصياع الإنسان لها إنّما هو انصياع لحكم الشرع لا لحكم العقل الذي يقف دوره في هذه الحال عند معرفة إيجاب الشرع وعلّته. فإذا لم يرد على الإنسان شرع ووجد نفسه دون هاد من الوحي، فإنّه في هذه الحال يكون للعقل دور في الإلزام، فيوجب عليه فعل أفعال وترك أخرى، ولكنّ ذلك في نطاق ما يكون له القدرة على كشف قيمتها كالتوحيد وشكر المنعم والصدق والأمانة، دون غيرها مّما يختصّ الشرع بكشف قيمته من محدَّدات الأعمال كالعبادات [1].

وقد ذهب أوائل الماتريدية إلى رأي في الإيجاب العقلي يقارب رأي المعتزلة هذا حتى لقد نُسب إلى الإمام أبي حنيفة وهو الذي يجعلونه مرجعهم في مذهبهم القول بأن " لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى في خلق السماوات والأرض، وعنه لو لم يبعث الله رسولاً لوجب على الخلق معرفته بعقولهم"[2]. ولكن بمرور الزمن عدّل متأخّرو الماتريدية من هذا الرأي، وهو ما قرّره البخاري في كشف الأسرار بقوله: " عندنا العقل معرّف للوجوب والموجب هو الله تعالى، كما أنّ الرسول معرّف

---

[1] نُسب للمعتزلة في هذا الشأن على وجه التعسّف ما لم يقولوا به من أنّهم يثبتون للعقل شريعة عقلية ملزمة موازية لشريعة الوحي أو مناقضة لها، وظلّ ذلك يتردّد في كتب كثير من القدماء والمحدثين، وليس ذلك بحقّ كما شرحناه، وإنّما إيجاب العقل عندهم مختصّ بحال عدم ورود الشرع، فإذا ورد الشرع كان هو الموجب والعقل ليس إلاّ معرّفا بذلك الإيجاب، وقد صحّح عبد العلي الأنصاري من متأخّري الماتريدية هذا الغبن للمعتزلة في كتابه: فواتح الرحموت ــ 25/1 في قوله: " لا حكم إلاّ من الله تعالى بإجماع الأمّة، لا كما في كتب بعض المشايخ أنّ هذا عندنا وعند المعتزلة الحاكم [أي الموجب] العقل، فإنّ هذا مّما لا يجترئ عليه أحد ممّن يدّعي الإسلام، بل إنّما يقولون: إنّ العقل معرّف لبعض الأحكام الإلهية سواء ورد به الشرع أم لا ". وكما ظُلم المعتزلة بنسبة هذا القول إليهم ظُلموا أيضا في طرف مقابل بما يُنسَب إليهم اليوم من قِبل العلمانيين القائلين بشريعة العقل المستقلّ من أنّ مرجعهم في هذا فرقة المعتزلة، ولم يقل المعتزلة بشيء من ذلك كما بيّنا، فظلمهم جاء من خصومهم مرّة ومن أنصارهم أخرى.

[2] ابن الهمام ــ المسامرة: 182.

للوجوب والموجب هو الله تعالى ولكن بواسطة الرسول "[1]، فكأنّ العقل إذن صار معرّفا بإيجاب الله تعالى في حال ورود الشرع وفي حال عدم وروده، وليس له دور استقلالي بالإيجاب حتى في الحالات التي أثبت فيها المعتزلة ذلك الدور.

رابعاً- الجزاء بين العقل والشرع:

إذا كان للفعل الإنساني قيمة ذاتية من الحسن والقبح، وإذا كان العقل يشترك بناء على ذلك مع الشرع في الكشف عن تلك القيمة في حدود إمكانه، وإذا كان تبعا لذلك يشترك معه في الإيجاب على النحو الذي ذكرنا، فإنّه يكون مشتركا معه أيضا في ترتيب الجزاء في الآخرة ثوابا وعقابا، ومعنى ذلك أنّ الإنسان إذا لم يبلغه شرع، فإنّه بمقتضى العقل يُحكم عليه بأن ينال في الآخرة ثوابا على فعل ما هو حسن من الأفعال، كما ينال عقابا على فعل ما هو قبيح منها، وذلك كلّه في نطاق نوع الأفعال التي في إمكان عقله الكشف عن حسنها وقبحها، دون تلك التي يختصّ الشرع بذلك منها [2].

ب- التيّار النقلي:

إنّ الرّؤية الآنفة البيان لأصحاب ذلك التيّار الذي يجعل للعقل دورا مهمّا في تقدير الأفعال بمراحله الأربعة قابلتها رؤية أخرى تكاد

---

[1] البخاري ـــ كشف الأسرار: 4/ 233.

[2] راجع تفصيل رأي المعتزلة في هذه المسألة في: نفس المصدر: 230/4، وراجع في نفس المصدر رأي الماتريدية الذين كان أوائلهم يميلون إلى رأي المعتزلة، ثمّ أصبح أواخرهم يميلون إلى نفي أيّ نوع من الجزاء بمقتضى العقل على أفعال الإنسان حينما لا يبلغه شرع.

تكون مناقضة لها في كلّ تلك المراحل، وكأنّما نشأت علـــى ســبيل ردّ الفعل عليها في خضمّ الحوار الواسع الذي طبع الحياة الفكرية الإسلامية طيلة قرون عديدة. ويحمل هذه الرّؤية تيّار مقابل يحمل الرّاية فيه جمــوع الأشاعرة، وينضمّ إليهم على هوامش تيّارهم بعض من أصحاب المذاهب ومن أعلام الفكر. وبقطع النظر عن تفاصيل الفروع والأدلّة فإنّ خلاصة رأي هؤلاء نوردها في العناصر التالية:

أوّلاً- نفي القيمة الذاتية للأفعال:

يرى أصحاب هذا الاتّجاه أنّ أفعال الإنسان هي بحسب ذاتهـا لا تحمل أيّة قيمة من حسن أو قبح، بل هي خلو من ذلك تمام الخلوّ، بحيث لا يمكن بحال أن يُقال في فعل مّا إذا نُظر إليه في نفسه إنّه فعل حســن أو فعل قبيح، وإنّ فاعله محسن مستحقّ للمدح أو مسيء مســتحقّ للــذمّ، وعليه فإنّها لعدم قيمتها الذاتية متساوية فيما بينها تمام المساواة، لا يفضل بعضها بعضا، ولا يختلف بعضها عن بعض، ففعل الأمانة كفعل الخيانــة، وفعل الصدق كفعل الكذب، وهكذا كلّ أفعال الإنسان؛ وإنّما ذهــب أصحاب هذا الاتّجاه هذا المذهب لأنّه " ليس الحسن والقبح عندهم من الأوصاف الذاتية للمحالّ [أي للأفعال]" [1] أي " إنّ أفعــال العبــاد ليست على صفات نفسية حسناً وقبحاً " [2].

---

[1] الآمدي ــ غاية المرام: 234.

[2] الشهرستاني ــ نهاية الأقدام: 370.

ثانياً- انفراد الشرع بالتقييم:

إذا كانت أفعال الإنسان لا تحمل في ذاتها قيمة ذاتية من حسن أو قبح، فما سبب وصفنا لها بأنها حسنة أو قبيحة؟ إنّ قيمتها بحسب أصحاب هذه الوجهة مصدرها الوحيد هو الشرع أي خبر الوحي، فهو الذي يقيّمها، وذلك على معنى أنه يضفي عليها قيمتها لا أنّه يكشف عن قيمة فيها ويخبر عنها، إذ ليس لها في ذاتها من قيمة، فتصير بأمره حسنة، وتصير بنهيه قبيحة، وأمّا العقل فلا دور له في هذا التقييم، إذ دوره مرتبط بذاتية القيمة في الأفعال وليس للأفعال في نفسها من قيمة ذاتية، ويترتّب على ذلك أنّ الشرع يجوز في العقل أن يقلب قيمة الأفعال فيصيّر القبيح بنهيه حسنا بالأمر به، ويصيّر الحسن بالنهي عنه قبيحا؛ لأنّه هو الجهة الوحيدة التي لها صلاحية التقييم بمعنى إضفاء القيمة على الأفعال، وقد قرّر هذا المعنى عضد الدين الإيجي ملخّصا وجهة نظر الأشاعرة قائلاً: " القبيح ما نُهي عنه شرعا، والحسن بخلافه، ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس ذلك عائدا إلى أمر حقيقي في العقل يكشف عنه الشرع، بل الشرع هو المثبت له والمبيّن، ولو عكس القضية فحسّن ما قبّحه وقبّح ما حسّنه لم يكن ممتنعاً وانقلب الأمر "[1].

ثالثاً- انفراد الشرع بالإيجاب:

ينتج ممّا تقدّم أنّ إلزام الإنسان بالأفعال فعلاً وتركاً إنّما هو من دور الشرع وحده، وليس للعقل من مدخل في ذلك البتّة، سواء في حال ورود الشرع أو في حال عدم وروده. أمّا في حال وروده فالأمر ظاهر،

---

[1] الإيجي ــ المواقف: 2/ 393.

وهو غير مختلف فيه كما بيّناه، وأمّا في حال عدم وروده فإنّ الإنسان لا يكون ملزماً بشيء بمقتضى العقل، بل هو في حلّ من كلّ إلزام، ولـــه أن يفعل ما شاء دون حدّ، فللإنسان في هذه الحال على سبيل المثال أن يؤمن بالله أو لا يؤمن، وله أن يسلك الصدق أو الكذب، وأن يلتزم الأمانة أو الغدر، إذ كلّ ذلك في ذاته سواء، فهو في حقّ الإنسان أيضاً ســـواء، ولا سبيل لشريعة عقلية من دون الوحي يكون فيها العقل موجبـــاً بـــالأمر والنهي، وهذا المعنى هو الذي قرّره الآمدي من فحول الأشاعرة بقوله: " اعلم أنّه لا حاكم سوى الله تعالى، ولا حكم إلاّ ما حكم بـــه، ويتفـــرّع عليه أنّ العقل لا يحسّن ولا يقبّح، ولا يوجب شكر المنعم، وأنّه لا حكم قبل ورود الشرع "[1].

رابعاً- انفراد الشرع بالجزاء:

ينبني على ما تقدّم من مراحل التقدير للفعل الإنساني أنّ الشـــرع يكون هو وحده الأساس في الجزاء ثوابا وعقابا، وذلك علـــى معـــنى أنّ الإلزام الشرعي هو وحده الذي يترتّب عليه الجـــزاء في الآخـــرة، وأنّ المخبر عن ذلك الجزاء هو الشرع وحده، أمّا في حال ورود الشرع فهو ظاهر وليس فيه خلاف، وأمّا في حال عدم وروده فإنّ الجـــزاء المترتّـــب على الأفعال لا يكون له وجود أصلا، والعقل في كلّ هذه الحـــالات لا يكون أساسا للحساب وما يترتّب عليه من ثواب وعقاب، إذ هو لـــيس أساسا للتكليف أصلا، بل هو ليس وسيلة صالحة للتعريف بما يكون مـــن جزاء أو لا يكون، ويستقلّ بكلّ ذلك الشرع وحده.

---

[1] الآمدي ــ الإحكام في أصول الأحكام: 1/ 113.

٤- تعليق على تيّار العقل والنقل:

لقد ظلّ هذان التيّاران في تقدير أفعال الإنسان هما السائدين في ساحة الفكر الإسلامي قرونا عدّة، وإذا وجدت أفكار أخرى مخالفة لهما أو موفّقة بينهما فإنّها كانت خافتة الصوت في ساحة الحوار الفكري تكاد لا تسمع، فبقيت على هامش ذينك التيّارين الأساسيين. وإذا كان يبدو في الظاهر أنّ الآراء الواردة في هذه المسألة كأنّما تنحو منحى نظريا مجرّدا تجعلها لا علاقة لها بالحياة، بل لا مبرّر لوجودها أصلا سوى كونها من باب الترف الذهني الذي لا طائل من ورائه، فإنّ التأمّل فيها وفي ملابساتها تأمّلاً عميقاً يسفر عن استنتاج أنّ الأمر لم يكن كذلك، بل هي كانت آراء ذات صلة وطيدة بالحياة العملية للمسلمين، سواء من حيث أسبابها ودوافعها، أو من حيث آثارها ونتائجها، وذلك شأن الكثير من الأفكار التي يُظنّ بحسب الظاهر انقطاع صلتها بالحياة، وهي في حقيقتها شديدة الصلة بها نشأةً وتوجيهاً. وسنحاول في قضية الحال تبيّن ذلك بقدر ييسّر الفهم ويمهّد للآتيّ في صلب البحث.

أولاً- الدوافع والملابسات:

لم يكن البحث في هذه المسألة منقطع الصلة بالبحث في قضايا أخرى ذات أهمّية في الفكر الإسلامي، بل كان البحث فيها وما أسفر عنه من آراء جزءا من منظومة مذهبية متكاملة في التصوّر العقدي وفي المسار المنهجي انتهى الحوار فيها إلى تيّارين أساسيين: تيّار يغلب عليه الطابع

العقلي، وتيّار يغلب عليه الطابع النقلي. ويمكن أن نتبيّن في خضمّ ذلك من الدوافع والملابسات لتداول هذه القضيّة وما كان لها من أثر فيها أمرين اثنين:

الأوّل: دافع شرعي عملي، اقتضاه توسّع الحياة الإسلامية في مظاهرها العملية، إذ لمّا تشعّبت مظاهر تلك الحياة اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا، ونشأت منها على نحو واسع صور مستجدّة ليس لها سابقة في نصوص الشرع ولا في اجتهادات السابقين، وكان على المسلمين أن يجدوا لها حلولا عملية على أساس شرعي، نشأ التساؤل في شأنها، كيف يتمّ تقدير أفعال الإنسان بشأنها ؟ وهل للعقل دور في ذلك التقدير؟ وإذا كان له دور فما هي طبيعته؟ وما هو حجمه؟

وقد ضمّنت الأجوبة على هذه الأسئلة في مبحث الحكم الشرعي من علم أصول الفقه، باعتبار أنّه العلم الذي يضبط قواعد استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلّتها، فهو إذن مبحث تأصيلي، دفعت إليه ضرورة تأصيل الأفعال الإنسانية في أصول الوحي بوضع قواعد اجتهادية توجّه تلك الأفعال الوجهة الصحيحة، فقد كانت الضرورة العملية إذن دافعا مهمّا من دوافع البحث في هذه القضيّة على ما أصبحت عليه من تشعّب العناصر والجنوح إلى التجريد والتنظير المفرطين في بعض تلك العناصر على الأخصّ [1].

---

[1] يكاد لا يخلو كتاب من كتب أصول الفقه من مبحث يتعلّق بهذه المسألة. راجع على سبيل المثال: أصول البزدوي وشرحه كشف الأسرار للبخاري: 4/ 229 وما بعدها، والآمدي ـ الإحكام: 113/1 وما بعدها.والغزالي ـ المستصفى: 56/1 وما بعدها، وابن عبد الشكور والأنصاري ـ مسلّم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت: 25/1 وما بعدها.

والثاني: دافع عقدي، اقتضاه الدفاع عن عقيدة الوحدانية؛ إذ لمّا تفاعلت الثقافة الإسلامية مع ثقافات أخرى دينية وغير دينية تعطي للعقل دوراً في الحكم على أفعال الإنسان بصفة مستقلّة استقلالاً جزئياً أو كلّياً، نشأت خشية من أن يتسرّب شيء من هذا القول بالاستقلالية العقلية في الحكم على أفعال الإنسان إلى المعتقد الإسلامي الذي يقوم على وحدانية الله تعالى في تقدير أفعال العباد إلزاماً وجزاءً، فنشأ البحث في هذه المسألة إثباتاً لعقيدة وحدانية الله تعالى بضبط دور العقل في الاجتهاد الشرعي بما لا يخلّ بتلك العقيدة؛ ولذلك فقد كان بحثها في علم العقيدة ضمن المسائل التي تتعلّق بأفعال الله تعالى باعتبار أنّ أحكامه على أفعال الإنسان هي جزء من أفعاله، وأنّ تفرّده تعالى بتلك الأحكام هو واحد من أركان وحدانيته فلا يكون لها تمام بدونه.

ومما يبيّن ذلك أنّ المعتزلة وهم أوّل الباحثين في هذه القضية بحثوها ضمن مبدئهم في إثبات العدل في حقّ الله تعالى، فقد رأوا أنّ هذا العدل لا يتحقّق إلاّ إذا كانت الأفعال تنطوي في ذاتها على قيمة يهتدي إليها العقل فيميّز فيها بين حسن فيلزم بفعلها، وبين قبح فيلزم بتركها، وذلك من باب رحمة الله تعالى بعباده بأن نصب لهم الأسباب الهادية إلى صواب الأفعال، وليست تلك الأسباب إلاّ أسلوباً في تدبيره دون أن يكون لها مدخل في التأثير بذاتها مما يناقض توحيده، وأمّا إذا استوى السجود إلى صنم مع السجود إلى الله تعالى لخلوّ كلّ منهما من قيمة ذاتية فإنّ هذا في تدبير الله تعالى لكونه بما فيه شؤون الإنسان يفضي إلى انتفاء الحكمة في ذلك التدبير، وهو محال في حقّه تعالى، وكذلك فإنّ التسوية في الجزاء بين من عرف الله تعالى بعقله وشكره والتزم أصول الأخلاق، وبين من

جحده وكفر به وناقض أصول الأخلاق بالكذب والغدر والخداع والظلم هو في حقّ الله تعالى ينافي عدله ويقدح في توحيده.

وفي مقابل ذلك فإنّ الأشاعرة ومن كان على موقفهم رأوا أنّ القول بالعلل والأسباب ومن بينها القيمة الذاتية للأفعال حسناً وقبحاً، وما يترتّب على ذلك من دور للعقل في تقييم الأفعال والإلزام بها، بل وترتيب الجزاء عليها ما هو في حقيقته إلاّ ضرب من الشرك، إذ جُعل العقل مشرّعاً مع الله تعالى فقاسمه في صفة الحاكمية، ومن جهة أخرى شُبّه الله تعالى في تقدير صفاته بأحوال الإنسان، فقيس ظلمه على ظلمه وعدله على عدله، والحال أنّ الله تعالى منزّه عن الظلم مطلقاً، فحتى إذا فعل ما لو فعله الإنسان لكان ظلماً فإنّه منه لا يكون ظلماً بل هو عدل؛ لأنّه لا تقاس أفعاله على أفعال الإنسان، فالقول بالقيمة الذاتية للأفعال في نطاق القول بالأسباب عموماً، والقول تبعاً لذلك بدور العقل في التقييم والإيجاب هو مّما يناقض وحدانيته وتنزّهه عن صفات المخلوقين.

وهكذا يتبيّن أنّ الحوار بأكمله في هذه القضية كان له بعد عقديّ يتعلّق بوحدانية الله تعالى وصفات كماله، ولم يكن في ذلك منفصلا عمّا كان جاريا في ساحة الصراع العقدي بين المذاهب والأديان المختلفة، وكان كلّ فريق من المسلمين على تناقض اتّجاهاتهم ينتصر للعقيدة الإسلامية وعلى رأسها عقيدة التوحيد سواء كان في انتصاره مصيبا في منهجه ووسائله أو مخطئا فيها.

ثانياً- الآثار والنتائج:

ظلّ هذان التيّاران في تقدير أفعال الإنسان سائدين في ساحة الفكر الإسلامي، مولّدين لكثير من الآراء، وموجّهين لكثير آخر ممّا هو مطروح فيها. وإذا كان الدافع لمجمل الأفكار الحاصلة فيهما، سواء الدافع المنهجي التأصيلي أو الدافع العقدي تسديد التديّن فيما يتعلّق بالأفعال بتصحيح منشئها العقدي، وتوفيق أحكامها السلوكية لمبتغى الله تعالى، فإنّه بالإضافة إلى ما حصل من جرّائها من فوائد حصلت منها أيضا آثار سلبية، وهي آثار نشأت ممّا كانت تحمله تلك الأفكار في كلا الاتّجاهين من الشطط، وكثير من تلك الآثار ظلّت تفعل فعلها بالتراكم عبر الزمن في غير ما ملحَظ ظاهر للعيان، وهذا شأن الأفكار المشطّة عامّة، فإنّها كثيرا ما تكون بذرة تنبت منها في الخفاء وتنمو عروق ذات آثار سلبية، لا تُلحظ علاقتها بها إلاّ بتتبّع دقيق هو أقرب إلى أن يكون ضربا من القيافة الفكرية التي تتحرّى أشباه الأفكار ونظائرها لتنتهي إلى إدراك الروابط بينها.

وفي قضيّة الحال فإنّه على سبيل المثال لئن كان الاتّجاه العقلي في تقدير الأفعال أفضى من بين ما أفضى إلى تنشيط الحركة الاجتهادية في الفروع الفقهية بما قرّر من إثبات القيم الذاتية للأفعال التي هي أساس لعدد من أصول الاجتهاد وعلى رأسها القياس، ولئن كان أفضى إلى حركة عقلية نافحت عن عقيدة الإسلام في مواجهة الفلسفات العقلية والدينية المعادية لها فقامت بدور كبير في حفظها من عاديات تلك الفلسفات، فإنّه بما شطّ فيه من إعطاء العقل دور الإيجاب المستقلّ الذي

ينبني عليه حكم عقلي أيضا بالثواب والعقاب قد فتح نافـذة للتأويـل العقلي ما فتئت تتّسع بمرور الزمن حتى أفضت عند بعض الطوائف قديما وحديثا إلى ضرب من الشريعة العقلية التي تهدر شريعة الوحي كما سنبيّنه لاحقا في هذا البحث.

وكذلك فإنّ الاتّجاه النقلي على سبيل المثال أيضا بما التزمه مـن صرامة في إثبات الحاكمية للشرع وحده، بما تضمّنه ذلك مـن نفـي أيّ دور للعقل في الحكم على أفعال الإنسان تقييما وإيجابا وجزاء لئن حافظ إلى حدّ بعيد على سيادة الشرع في تدبير شؤون الحياة الإسلامية، وقاوم كلّ المنازع إلى التفلّت من تلك السيادة بإفساح المجال للتشريع العقلـي المستقلّ، إلاّ أنّه بما شطّ فيه من نفي لأيّ قيمة ذاتية للأفعال حتى سـلب العقل أيّ دور في التقييم والإيجاب كان قد فتح نافذة للقول بنفي مطلق السببية في شؤون الكون كلّه، إذ نفي القيمة الذاتية للأفعال هو ضـرب من نفي السببية، وما فتئت تلك النافذة تتّسع أيضا بمرور الـزمن حـتى أفضت إلى تراجع في الحركة العقلية الإسلامية كان من نتيجتـها أيلولـة حركة الاجتهاد الفقهي إلى التوقّف، وأيلولة حركة العلوم الكونيـة إلى النكوص، إذ كلّ من الحركتين تقومان على الإيمان بقانون السببية قانونا أراده الله تعالى أسلوبا في خلقه للكون وتدبيره لشؤون الحياة، وبـذلك انفتح الباب لأمراض كثيرة كان لها أثر بالغ في انحطاط مجمل الحضـارة الإسلامية من مثل التواكل والتصوّف المنحرف والفكر الخرافي وغيرهـا، إذ كلّ هذه تمتّ بصلة على نحو أو آخر إلى تعطيل مبدإ السـببية الـذي أسهم فيه الاتّجاه النقلي في تقدير الأفعال من حيث لا يقصد بقدر وفير.

وهكذا يبدو أنّ كلاً من الاتّجاه العقلي والنقلي في تقدير أفعال الإنسان على النحو الذي وصفنا لم تكن الدوافع النبيلة لنصرة الدين عقدياً ومنهجياً من خلال استحداث منظومته من الآراء في هذا الشأن لتحقّق المقصد المبتغى على الوجه الأكمل، بل مع ما حقّقت من فوائد ضمن ذلك المقصد أفضت أيضا من حيث لا تحتسب ولا تتوقّع إلى ملابسات عادت بالضرر على مجمل الحياة الإسلامية على نحو ما ذكرنا. وقد كان ذلك ملحَظا مهمّا لأصوات أخرى تعالت من خلال الحوار في حركة الفكر الإسلامي، وهي أصوات ظلّت تشير إلى ما داخل أفكار التيارين في شأن تقدير الأفعال من الشطط الذي قد يفضي إلى بالغ الضرر، ولكنّ تلك الأصوات ظلّت أصواتا غير منتظمة في تيّار جامع ذي منظومة متكاملة حتى جاء ابن تيمية فقام هو وتلاميذه من بعده بهذا الدور، وأصبحوا يمثّلون تيّارا ثالثا في شأن تقدير أفعال الإنسان.

2- موقف ابن تيمية في تقدير الأفعال:

لمّا جاء ابن تيمية كانت الآراء في مسألة تقدير الأفعال تكاد تكون مستقطبة بين التيّارين الآنفي البيان مع ما ركبه كلّ منهما من شطط، وكان ذلك الشطط من كلا الطرفين قد بدأ يفضي إلى نتائجه السيّئة في الفكر والسلوك، فنهض ضمن حركته الإصلاحية العامّة يعالج هذا الأمر، وقام أوّل ما قام بمسح نقدي لما هو موجود من الآراء، وكوّن له رأيا إصلاحيا فيه يتلافى ما كان في الآراء السابقة من الغلوّ، ويؤسّس على ما فيها من الحقّ، ثمّ كان للرأي الذي انتهى إليه امتداد من بعده في مدرسته الفكرية التي أسّسها، وخاصّة على يد تلميذه ابن القيّم، وكان له أثر في الفكر الإسلامي بصفة

عامّة، وإن لم يكن ذلك الأثر بالحجم الإيجابي المأمول شأن كثير من آراء ابن تيمية الإصلاحية الأخرى.

أ- الموقف النقدي من الآراء السابقة:

استقرأ ابن تيمية الآراء السابقة فيما يتعلّق بتقدير الأفعال، ودرسها دراسة دقيقة، وعرضها على ما هي عليه عرضا وافيا، ثمّ تعقّبها بالنقد، مبيّنا مواطن الضعف فيها منهجياً وعقدياً، وما يمكن أن تفضي إليه من المفاسد، وعقد لهذا البيان فصولاً كثيرة في مختلف كتبه ورسائله وفتاواه، تمهيداً في ذلك لعرض رأيه الذي تلافى فيه عيوب تلك الآراء السابقة ومواطن الغلوّ فيها، وأسّسه على ما تبيّن له أنّه الحقّ بميزان الاعتقاد في تصوّر الكمال الإلهي، وبميزان المنهج في استنباط الحكم الشرعي الصحيح، وانتهى من ذلك الاستقراء للآراء إلى أنّ " الناس في مسألة التحسين والتقبيح على ثلاثة أقوال: طرفان ووسط "[1]، وقد قصد بالطرفين التيارين اللذين شرحناهما آنفاً، مشيراً بالتعبير عنهما بهذا اللفظ إلى ما فيهما من التطرّف، وناسبا الأقوال فيهما إلى أصحابها، وأمّا الرّأي الوسط فهو لم ينسبه إلى أحد، ويبدو أنّه يقصد به ما سيؤسّسه هو من فكر في المسألة مع ما قد يكون بدر من بعض من سبقه من آراء متفرّقة تنتسب إلى هذا الرأي الوسط ولكن في غير منظومة متكاملة كما سيقرّره هو ومن جاء بعده من تلاميذه.

---

[1] ابن تيمية ـــ الفتاوى: 8 / 431، وراجع أيضا: درء تعارض العقل والنقل: 8 / 492.

أولا- نقد التيار العقلي:

عرض ابن تيمية رأي التيار العقلي في غير ما موضع من مؤلّفاته، مسندا إياه إلى أصحابه القائلين به من الأفراد والطوائف والمذاهب، وبيّن مبرّراته في عيون أهله، وأظهر ملابساته ضمن المنظومة الفكرية التي ينتمي إليها، ثمّ كرّ عليه بالنقد مبيّنا وجوه ضعفه في ذاته، وما يفضي إليه من سيّئ الآثار في المعتقد والسلوك.

ففي مجال عرضه للوجهة العقلية يبدأ في الغالب بتحديد أصحابها القائلين بها، وينسب إليهم الآراء التي تتضمّنها تلك الوجهة في تعميم حينما يكون المقام مقام تعميم، وفي تفصيل حينما يكون المقام مقام تفصيل، جاعلا من المعتزلة وأعلامها الرّائد الأكبر في القول بتلك الآراء، ومن ذلك ما جاء في حديثه عن التحسين والتقبيح العقليين من قوله:" هو قول الكرامية والمعتزلة، وهو قول أكثر الطوائف من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس وغيرهم "[1]، و قوله في موضع آخر : إنّه " يقول ذلك [أي التحسين والتقبيح بالعقل] المعتزلة ومن وافقهم من أصحاب أبي حنيفة[2] وغيرهم كأبي الخطاب وغيره "[3].

وفي عرضه لعناصر المسألة بحسب ما قال أهل الوجهة العقلية يبدأ ابن تيمية ببيان الأساس الذي تبنى عليه كلّ الآراء فيها، وهو المتعلّق

---

[1] نفس المصدر: 8 / 428.

[2] يُقصد بأصحاب أبي حنيفة في مثل هذا المقام المنتسبون إلى فرقة الماتريدية نسبة إلى أبي منصور الماتريدي؛ وذلك لأنّ هؤلاء يتّخذون من أبي حنيفة مرجعا لهم في هذه المسألة وغيرها من مسائل العقيدة، بالإضافة إلى أنهم في الفقه من أتباعه.

[3] ابن تيمية ــ درء تعارض العقل والنقل: 8 / 492.

بقيمة الأفعال، فهؤلاء هم " من يقول بالحسن والقبح، ويجعل ذلك صفات ذاتية للفعل، لازمة له، ولا يجعل الشرع إلاّ كاشفا عن تلك الصفات، لا سببا لشيء من الصفات " [1]، وبذلك بحسب رأي هؤلاء تكون " الأفعال متصفة [في ذاتها] بصفات حسنة وسيّئة " [2]. ثمّ يبيّن تقييم الأفعال وإيجابها وترتيب الثواب والعقاب عليها في مزج بين هذه المعاني الثلاثة باعتبار التلازم الشديد بينها، فيقول في ذلك: " طائفة تقول: بل الأفعال متّصفة بصفات حسنة وسيّئة، وأنّ ذلك قد يعلم بالعقل، ويستحقّ العقاب بالعقل وإن لم يرد سمع، كما يقول ذلك المعتزلة ومن وافقهم " [3]. وفي الحديث عن الأفعال القبيحة باعتبار أن القبح فيها صفة ذاتية يقول: " قيل: إن قبحها معلوم بالعقل، وأنهم [أي فاعليها] يستحقّون العذاب على ذلك في الآخرة وإن لم يأتهم الرسول كما يقوله المعتزلة، وكثير من أصحاب أبي حنيفة، وحكوه عن أبي حنيفة نفسه، وهو قول أبي الخطاب وغيره "[4].

وبعد عرض آراء هذه الوجهة العقلية يسكت عن الأساس الذي بنيت عليه، وهو ثبوت القيمة الذاتية للأفعال، كما سكت عن إثبات دور العقل في الكشف عن قيمة الحسن والقبح؛ وذلك لأنّه يوافق على هذين المبدأين كما سنبيّنه لاحقا، ولكنّه يوجّه النقد شديدا للقول بالإيجاب العقلي كما قال به المعتزلة ومن وافقهم، ثمّ يوجّه النقد أشدّ إلى

---

[1] ابن تيمية ــ الفتاوى: 8 / 431.
[2] ابن تيمية ــ درء تعارض العقل والنقل: 8 / 492.
[3] نفس المصدر: 492.
[4] ابن تيمية ــ الفتاوى : 11 / 675.

القول بترتيب الثواب والعقاب في الآخرة على ذلك الإيجاب، ويستند في هذا النقد على دليلين أساسيين:

الأوّل: دليل عقلي، خلاصته أنّ هذا الإيجاب العقلي وما يترتّب عليه من الجزاء هو ضرب من الشريعة العقلية التي يترتّب عليها إيجاب أشياء في حقّ الله تعالى وتحريم أخرى عليه، إذ لّما يحكم العقل بحسن فعل أو قبحه بمقتضى ذاتية القيمة، فإنّ ذلك يفضي إلى أنّ الله تعالى يكون ملزما بالأمر به أو النهي عنه، إذ لو لم يفعل ذلك لكان قبيحا في حقّه لما فيه من تعطيل مصلحة أو إنفاذ مفسدة، وهذا المسلك يفضي إلى تشبيه الله تعالى في أفعاله بالإنسان، فكما أنّ الإنسان إذا عطّل مصلحة أو أنفذ مفسدة كان ذلك منه قبيحا، فكذلك الله تعالى، وهو تشبيه في الأفعال لا يصحّ في حقّه تعالى مثل التشبيه في الصفات، إذ هو مخالف للإنسان في كلّ شيء من الصفات والأفعال، فالقول بالإيجاب العقلي وما يترتّب عليه من الجزاء هو إذن قول يفضي إلى محذور عقدي، وهو محذور التشبيه، وذلك ما شرحه ابن تيمية في قوله: " فهذا قول المعتزلة، وهو ضعيف، وإذا ضُمّ إلى ذلك قياس الربّ على خلقه، فقيل: ما حسن من المخلوق حسُن من الخالق، وما قبُح من المخلوق قبُح من الخالق ترتّب على ذلك أقوال القدرية الباطلة، وما ذكروه في التجوير والتعديل، وهم مشبّهة الأفعال، يشبّهون الخالق بالمخلوق والمخلوق بالخالق في الأفعال "[1].

الثاني: دليل نقلي، يتمثّل في معارضة نصوص القرآن والحديث للقول بترتّب الثواب والعقاب في الآخرة على مقتضى حكم العقل، إذ

---

[1] ابن تيمية ـ الفتاوى: 8 / 431، وراجع ص: 90، وراجع شرحا وافيا لذلك في: ابن القيّم ـ مفتاح دار السعادة : 2 / 63

تثبت هذه النصوص أنّ ذلك مُناط بالشرع وحده، فحينما لا يكون شرع حاكم لا يكون عقاب، وهو ما تضمّنه بوضوح قوله تعالى:((وَمَا كنّا معذّبين حتّى نبعثَ رسُولاً)) (الإسراء / 15)، فهذه الآية " حجّة على من جعلهم [أي المعذّبين في الآخرة] معذّبين بمجرّد العقول من غير إرسال رسول " [1].

وهكذا ينتهي ابن تيمية من عرض رأي الوجهة العقلية إلى إقرار قولهم بالقيمة الذاتية للأفعال، وقدرة العقل على الكشف عن تلك القيمة، بينما يوجّه نقده شديدا إلى القول بالإيجاب العقلي وترتيب الجزاء عليه، وذلك من حيث ما يعارض ذلك القول من عقيدة تتريه الله تعالى، إذ هو مُوقع في تشبيه الخالق بالمخلوق في الأفعال، ومن حيث ما يعارض منهجيا من صريح نصوص القرآن الكريم والحديث الشريف.

ثانيا- نقد التيار النقلي:

بنفس المنهج الذي تناول به ابن تيمية الوجهة العقلية عرضا ونقدا، تناول أيضا الوجهة النقلية، فقد عرض آراءها مع ملابساتها وأسبابها، ونسبها إلى أصحابها من الأعلام والطوائف، ثمّ عطف على ذلك بنقد تلك الآراء، وكلّ ذلك في مقارنة بأصحاب الوجهة الأولى مقارنة تساعد على إبراز التناقض، وتعمّق النقد.

وفي مجال العرض ينسب الآراء في هذه الوجهة إلى الأشعرية بصفة أساسية، وقد يضيف إليهم بعض الأعلام من غيرهم ولكن بصفة ثانوية،

[1] ابن تيمية ــ درء تعارض العقل والنقل: 8 / 439.

فبعد كلّ عرض للآراء أو بين يديه يعقّب أو يستهلّ بمثل قوله: " وهـذا قول الأشعري، ومن اتّبعه من أصحاب مالك والشافعي وأحمد كالقاضي أبي يعلى وأتباعه "[1]، أو قوله: " ... كما تقوله الأشعرية ومن وافقهم من الطوائف "[2]، وهكذا يظلّ ثابتا على نسبة الآراء إلى أصحابها، وفي بعض الأحيان يشير إلى المصادر التي وردت فيها تلك الآراء من مؤلّفات القائلين بها لا من المرويّات عنهم في مؤلّفات آخرين[3].

وفي عرض الآراء نفسها يقيم عرضه على الفكرة الأساسية التي تنبني عليها سائر الأفكار الأخرى، وهي فكرة القيمة الذاتية للأفعال، فأصحاب الوجهة النقلية يقولون: " إنّ الأفعال لا تتّصف بصفات تكون بها حسنة ولا سيّئة البتّة"[4]، وهي لذلك " لم تشتمل على صفات هي أحكام، ولا على صفات هي علل للأحكام "[5]. وبناء على هذا الأصل فإنّ تقييم الأفعال لا يكون للعقل فيه من دور، وإنّما هو من خاصّية الشرع وحده، وهذا الدور التقييمي للشرع ليس هو كشفاً للقيمة، وإنّما هو إكساب لها بمجرّد الأمر والنهي، فـ " كون الفعل حسناً وسيّئاً إنّما معناه أنّه منهيّ عنه أو غير منهيّ عنه، وهذه صفة إضافية لا تثبت إلاّ بالشرع "[6]، وينتج عن ذلك أنّه " إنما القبيح ما قيل فيه [بقول الشرع] لا تفعل، والحسن ما قيل فيه افعل أو ما أُذن في فعله"[7]،

---

[1] نفس المصدر: 8 / 492.

[2] ابن تيمية: الفتاوى: 8 / 677.

[3] راجع على سبيل المثال: ابن تيمية ـــ درء التعارض: 8 / 494.

[4] ابن تيمية ـــ درء التعارض: 8 / 492.

[5] ابن تيمية ـــ الفتاوى: 8 / 433.

[6] ابن تيمية ـــ درء التعارض: 8 / 492.

[7] نفس المصدر: 8 / 22.

وذلك كلّه " قول من لا يثبت حسنا ولا قبيحا إلاّ بالأمر والنهي ، كقول جهم والأشعري ومن تابعه من المنتسبين إلى السـنّة وأصـحاب مالـك والشافعي وأحمد كالقاضي أبي يعلى وأبي الوليـد البـاجي وأبي المعـالي الجويني وغيرهم"[1]

وإذا كان الشرع هو وحده الذي يقيّم الأفعال على معـنى أنّـه يكسبها قيمتَها، فإنّه يكون هو وحده الموجب لها أمرا ونهيا دون أن يكون للعقل في ذلك من مدخل بصفة مطلقة، فالأمر كما النهي لا يكـون إلاّ من طريق الشرع دون التفات إلى العقل، ولذلك فإنّ أصـحاب هـذه الوجهة "يقولون: إنّه يجوز أن يأمر الله بالشرك بالله، وينهى عن عبادتـه وحده، ويجوز أن يأمر بالظلم والفواحش، وينهى عن الـبرّ والتقـوى، والأحكام التي توصف بها الأفعال مجرّد نسبة وإضـافة فقـط، ولـيس المعروف في نفسه معروفا عندهم، ولا المنكر في نفسه منكراً عنـدهم "[2]. وينتهي الأمر بهذه الآراء إلى أن يكون الجزاء في الآخرة على الأفعـال في الدنيا هو من حكم الشرع وإخباره وحده، وليس للعقل في ذلـك مـن دور، و " نفاة التحسين والتقبيح العقلي [وهم أصحاب هذه الوجهـة] يحتجّون بهذه الآية [آية ((وما كنّا معذّبين حتى نبعث رسولا))] على منازعيهم "[3] .

وبعد عرض ابن تيمية لرأي أصحاب هذه الوجهة اتّجه إليه بالنقد، وقد انصبّ نقده على الأصل الذي بني عليه المذهب، وهو نفـي القـيم

---

[1] ابن تيمية ـــ الفتاوى: 11 / 676.

[2] ابن تيمية ـــ الفتاوى: 8 / 433.

[3] ابن تيمية ـــ درء التعارض: 8 / 493.

الذاتية للأفعال، كما انصبّ أيضا على نفي دور العقل في تقييم الأفعال، أمّا نفي الإيجاب العقلي وما يترتّب عليه من الجزاء فإنّه من حيث ذاتــه لم يطله نقده إذ هو ممّا يراه حقّا ويوافق عليه وإن يكن ضمن منظومة أخرى كما سنبيّنه. وفي النقد الجملي لقول أصحاب هذه الوجهة يقــول ابــن تيمية: " هذا القول ولوازمه هو أيضا قول ضعيف مخالف للكتاب والسنّة ولإجماع السلف والفقهاء، مع مخالفته أيضا للمعقول الصريح"[1].

وفي نقد نفي القيمة الذاتية للأفعال يعتمد ابن تيمية على الــدليل النقلي، فالقرآن الكريم في آيات كثيرة يدلّ على أنّ للأفعال قبــل ورود الشرع قيما ذاتية من الحسن والقبح، والأمر والنهي إنما جاءا لفعل ما هو حسن في ذاته وتجنّب ما هو قبيح في ذاته، فعلى سبيل المثال " إنّ الله نزّه نفسه عن الفحشاء، فقال: ((إنّ الله لا يأمر بالفحشاء))، كمــا نــزّه نفسه عن التسوية بين الخير والشرّ فقال تعــالى: ((أم حَســبَ الــذين اجْتَرَحُوا السيئاتِ كالذين آمنوا وعَمِلُوا الصــالحات ســواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون)) ... وعلى قول النفاة لا فرق في التسوية بــين هؤلاء وهؤلاء، وبين تفضيل بعضهم على بعض، ليس تنزيهه عن أحدهما بأولى من تنزيهه عن الآخر، وهذا خلاف المنصوص والمعقول"[2]، فكــون الله تعالى لا يأمر بالفحشاء يدلّ على أنّ هناك أفعالا تتّصف في ذاتها بقبح الفحش قبل ورود الأمر، وكونه تعالى لا يسوّي بين المحسن والمسيء يدلّ

[1] ابن تيمية ــ الفتاوى: 8 / 433.

[2] نفس المصدر والصفحة.

على أنّ ما يأتيانه من الأفعال متفاضلة بصفات ذاتية من الحسن والسوء قبل إخبار الشرع عن ذلك [1].

وفي نقده للقول بأنّ تقييم الأفعال هو من خصائص الشرع وحده بما يكسب الأمر والنهي من القيمة للفعل يستند ابن تيمية إلى دليل عقلي يتمثّل في أنّ هذا القول يفضي إلى أن يكون السبب الأوحد للأمر بفعل من الأفعال أو للنهي عنه هو محض الإرادة، ويكون ترجيحها للأمر على النهي أو للنهي عن الأمر ترجيحا بلا مرجّح، وهو ممتنع في حكم العقل، فمن قال: " إنه [تعالى] لا يخلق شيئا بحكمة، ولا يأمر بشيء بحكمة، فإنّه لا يثبت إلاّ محض الإرادة التي ترجّح أحد المتماثلين على الآخر بلا مرجّح [وهو مخالف للعقل] "[2].

يتبيّن إذن أنّ ابن تيمية كما عرض وجهة نظر التيّار العقلي في تقدير أفعال الإنسان منسوبة إلى أصحابها ثمّ نقدها عرض أيضا وجهة نظر النقليين ونقدها، مستبقيا من الوجهتين بعض ما رآه حقّا منهما، ومفنّدا ما رآه ضعيفا من الآراء بأدلّة نقلية وعقلية، عامدا في كلّ ذلك إلى المقارنة بين الوجهتين مقارنة تظهر ما مالت به كلّ منهما إلى الشطط من الأفكار، لينتهي من ذلك كلّه إلى شرح رأيه في القضية كما رآه رأيا وسطا يتلافى التطرّف الذي أظهرته المقارنة بين الوجهتين، ويتلافى بالتالي ما يفضي إليه ذلك التطرّف من المساوئ في التصوّر والسلوك.

ب- رأي ابن تيمية في تقدير الأفعال:

---

[1] راجع نقدا مماثلا وأكثر تفصيلا لهذه الوجهة في: ابن القيّم ــ مفتاح دار السعادة: 2 / 65.

[2] ابن تيمية ــ الفتاوى: 8 / 432، وراجع: ابن القيّم ــ مفتاح دار السعادة: 2 / 12.

خلص ابن تيمية من عرضه لآراء التيارين السابقين في تقدير أفعال الإنسان ونقدها إلى مجموعة من الآراء تمثّل منظومة متكاملـة في هـذا الشأن، وإذا كانت أفكار هذه المنظومة ينسبها متفرّقة في خضمّ الحوار الذي كان يدور في مسألة التحسين والتقبيح منسوبة إلى هـذا العـالم أو ذاك، أو إلى هذه الطائفة أو تلك، فإنّ ابن تيمية لم يكن ينسبها إلى مـن قبله منظومةً متكاملة فيما يشير إلى أنّه هو الذي كانت له مبادرة نظمهـا في نسق متكامل أخذ فيه ما رآه حقّا من آراء سابقيه بمن فيهم أصـحاب تينك الوجهتين. ثمّ جاء من بعده تلميذه ابن القيّم فوسّع شرحها وبسـط القول فيها حتى أصبحت وجهة موازية للوجهتين السابقتين، وهو ما أشار إليه ابن القيّم نفسه في قوله: " ما منكم أيّها الفريقان إلاّ من معـه حـقّ وباطل، ونحن نساعد كلّ فريق على حقّه ونصير إليه، ونبطل ما معه مـن الباطل ونردّه عليه، ونجعل حقّ الطائفتين مذهبا ثالثا يخرج من بين فـرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين "[1]. وقد اشتملت هذه المنظومة التيميـة على رأي في كلّ عنصر من العناصر الأربعة التي تنحـلّ إليهـا مسـألة التحسين والتقبيح كما شرحناه سابقا، وخلاصة ذلك نورده فيما يلي:

أولاً- القيمة الذاتية للأفعال:

يثبت ابن تيمية لأفعال الإنسان قيمة ذاتية من الحسن والقبح هـي صفات لها ثابتة لا تتغيّر، وهي قيمة مستقلّة عن ورود الشـرع بـأمره ونهيه، ولا علاقة لها من حيث وجودها به، فأفعال الإنسـان " متّصـفة بصفات حسنة وسيّئة تقتضي الحمد والذمّ "[2]، وعلى ذلك فإنّ ما يفعلـه

[1] ابن القيّم ــ دار مفتاح السعادة: 2 / 61.

[2] ابن تيمية ــ درء التعارض: 8 / 493

المسيئون من أفعال هي كفر وشرك وظلم هو " سيّء وشرّ وقبيح قبل مجيء الرسول "[1]، وكذلك "فإنّ الله أخبر عن أعمال الكفّار بما يقتضي أنّها سيّئة قبيحة مذمومة قبل مجيء الرسول إليهم "[2]؛ وذلك لأنّ هذه الأعمال تحمل في ذاهّا صفة القبح بقطع النظر عن ورود الشرع أو عدم وروده، وكذلك الشأن في الأفعال التي يفعلها المحسنون من توحيد الله وشكره، ومن صدق وأمانة وعدل.

وهذه القيمة الذاتية للأفعال ليست إلاّ معنى موحّدا تتطابق فيه معان ثلاثة هي: ما فيه لفطرة الإنسان ملاءمة جرّاء نفعه أو منافرة جرّاء ضرّه، وما فيه للإنسان كمال أو نقص، وما يستحقّ عليه الإنسان مدحا أو ذمّا، فهذه المعاني الثلاثة هي معان متطابقة لا يزيد بعضها عن بعض بشيء. وقد عارض ابن تيمية بهذا التحديد لقيمة الفعل معارضة شديدة تلك المحاولات السابقة التي كانت تفرّق بين هذه المعاني الثلاثة لتجعل بعضها يدخل تحت دور الكشف العقلي ويخرج بعضها عن ذلك الدور، وفي ذلك يقول:" والعقلاء متّفقون على أنّ كون بعض الأفعال ملائما للإنسان وبعضها منافيا له إذا قيل: هذا حسن وهذا قبيح، فهذا الحسن والقبح ممّا يُعلم بالعقل باتّفاق العقلاء، وتنازعوا في الحسن والقبح بمعنى كون الفعل سببا للذمّ والعقاب، هل يُعلم بالعقل أم لا يُعلم إلاّ بالشرع؟ وكان من أسباب النزاع أنّهم ظنّوا أنّ هذا القسم مغاير للأوّل وليس هذا خارجا عنه، فليس في الوجود حسن إلاّ بمعنى الملائم، ولا قبيح إلاّ بمعنى المنافي، والمدح والثواب ملائم، والذمّ والعقاب مناف، فهذا نوع من

---

[1] نفس المصدر: 11 / 677

[2] ابن تيمية ــ درء التعارض: 8 / 493

الملائم والمنافي"[1]، فهذه المعاني الثلاثة هي معنى واحد والأحكام المتعلّقة بأيّ واحد منها متعلّقة بها جميعا.

ومن الأدلّة النقلية على ذاتية القيمة في الأفعال أنّ آيات الكتاب جاءت في مواضع عدّة تبيّن أنّ الله تعالى يأمر بأفعال توصف بصفات الحسن، وينهى عن أخرى توصف بصفات القبح، " فإنّ الله نزّه نفسه عن الفحشاء، فقال: (إنّ الله لا يأمر بالفحشاء)، كما نزّه نفسه عن التسوية بين الخير والشرّ فقال تعالى: ((أم حسب الذين اجترحوا السيّئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون))"[2]، فتتريه الله تعالى نفسه عن أن يأمر بالفحشاء، وأن يسوّي بين المسيء والمصلح يدلّ على أنّ هذه الأفعال وما هو من أمثالها تحمل في ذاتها صفة القبح قبل ورود الأمر الشرعي، ويقاس عليها ما يأمر الله تعالى بفعله، فإنّه يحمل في ذاته صفة الحسن قبل الأمر به.

ومن الأدلّة العقلية على ذاتية القيمة في الأفعال أنّ هذه الأفعال تندرج ضمن خلق الله تعالى وتدبيره، وكلّ ما هو مندرج ضمن هذه الدائرة ــ وكلّ شيء مندرج فيها ــ فإنّه مبنيّ على حكمة ثابتة متمثّلة في أسلوب السببية الذي ارتضاه الله تعالى أسلوبا في الخلق والأمر، فالذين ينفون القيمة الذاتية للأفعال، ويجعلونها متماثلة في خلوّها من القيم كأنّما ينفون حكمة الله تعالى في الخلق والتدبير، بل هم كما شرح ذلك ابن القيّم: " سلبوا الأفعال حتى خواصّها التي جعلها الله عليها من الحسن

---

[1] ابن تيمية ــ الفتاوى: 8 / 309 ، وراجع في نقده لمن جعل معنى قيمة الأفعال ثبوت الكمال والنقص فيها نفس المصدر: 310، وراجع أيضا: درء التعارض: 8 / 22.

[2] ابن تيمية ــ الفتاوى : 8 / 433.

والقبح، فخالفوا الفِطر والعقول ... وأخطأوا أيضا في نفيهم حكمته تعالى في خلقه وأمره، وأنّه لا يفعل شيئا لشيء، ولا يأمر بشيء لشـــيء، وفي إنكارهم الأسباب والقوى التي أودعها الله في الأعيان والأعمال"[1].

فابن تيمية إذن وكذلك تلميذه ابن القيّم من بعده يـــدرج كـــلّ منهما ذاتية القيم في الأفعال ضمن قضيّة أوسع هـــي قضـــية الســـببية، فالكون كلّه بما فيه من أعيان وأفعال محكوم بقانون السببية التي تقتضـــي أن كلّ شيء ينطوي في ذاته على خاصّية ذاتية تكون سببا لما يؤول إليـــه من فعل فيه مصلحة أو مفسدة، خلافا في ذلك لمن أنكر هذه الســـببية، وجعل تأثير الأشياء في بعضها، وصيرورتها إلى ما تفضي إليه من المصـــالح والمفاسد إنّما هو بحكم العادة لا غير، وممّا قاله ابن تيميـــة في ذلـــك: " جماهير المسلمين أيضا يقرّون بالأسباب التي جعلها الله أســـبابا في خلقـــه وأمره، ويقرّون بحكمة الله التي يريدها في خلقـــه وأمـــره ... وجمهـــور المسلمين على ذلك يقولون إنّ هذا فعل بهذا، لا يقولون كما يقول نفـــاة الأسباب: فعل عندها لا بها، "[2]، إلاّ أنّ قانون السببية هذا الذي ارتضاه الشيخان هو قانون كما يُستروح من هذا القول اختارته الإرادة الإلهيـــة أسلوبا في الخلق والأمر، فهو يجري وفق هذه الإرادة وليس وفق التـــأثير الذاتيّ للأشياء، المستقلّ عن إرادة الله تعالى كما يقول بذلك الطبـــائعيون من الفلاسفة وغيرهم.

ولكن مع ما يتبيّن من مجمل بيانات ابن تيميـــة، وجملـــة شـــروح تلميذه ابن القيّم من إثبات القيمة الذاتية للأفعال، فإنّنا نجـــد في بعـــض

---

[1] ابن القيّم ــ دار مفتاح السعادة: 2 / 65.

[2] ابن تيمية ــ الفتاوى: 8 / 430.

كتب ابن تيمية تفصيلا لأفعال الإنسان يفهم من ظاهره أنّ هذه الأفعال بعضها ذاتيّ القيمة، وبعضها يُكسب قيمتَه من أمر الشرع، ومن ذلك ما قاله في بيان هذه الأنواع من أنّها " ثلاثة أنواع: أحدها أن يكون الفعل مشتملا على مصلحة ومفسدة، ولو لم يرد الشرع بذلك، كما يُعلم أنّ العدل مشتمل على مصلحة العالم، والظلم يشتمل على فسادهم، فهذا النوع هو حسن وقبيح ... والنوع الثاني، أنّ الشارع إذا أمر بشيء صار حسنا، وإذا نهى عن شيء صار قبيحا، واكتسب الفعل صفة الحسن والقبح بخطاب الشارع ... والنوع الثالث، أن يأمر الشرع بشيء ليمتحن العبد هل يطيعه أم يعصيه، ولا يكون المراد فعل المأمور به، كما أمر إبراهيم بذبح ابنه ... فالحكمة [في هذا] منشؤها من نفس الأمر لا من نفس المأمور به "[1].

ويبدو أنّ ابن تيمية في هذا القول لا يقصد تقسيم الأفعال من حيث ما هو ذاتيّ القيمة منها وما هو كسبي، وإنّما يقصد بيان وجوه الحكمة في الأمر الشرعي بفعل الأفعال، فالسياق الذي ورد فيه هذا القول هو هذا السياق بقرينة ما صدّر به تفصيله هذا من قوله: "والحكمة الحاصلة من الشرائع ثلاثة أنواع ... "[2]، وهو ما يعضّده تعليقه على النوع الثالث بأنّ الحكمة من الأمر بفعله هي في نفس الأمر كما أوردناه آنفا، ويبقى إذن رأي ابن تيمية بحسب ما يبدو لنا مثبتا لقيمة الأفعال بصفة عامّة كمظهر من مظاهر الأخذ بقانون السببية الشامل في خلق الله وأمره.

---

[1] نفس المصدر: 8 / 434 وما بعدها.

[2] نفس المصدر والصفحة.

ثانياً- تقييم الأفعال بين العقل والشرع:

بناءً على ما أثبت ابن تيمية من قيمة ذاتية لأفعال الإنسان فإنّه أثبت أيضاً دوراً مشتركاً في تقييمها لكلّ من العقل والشرع، وإن يكن دورا متفاوتاً بينهما، فبينما يشتركان معاً في التقييم ضمن دائرة معيّنة من دوائر الأفعال يستقلّ الشرع بدائرة أخرى لا يكون للعقل دور تقييمي فيها. ومعنى التقييم في كلّ من الحالتين هو الكشف من قِبل العقل والشرع عن قيمة الحسن والقبح في الأفعال والتعريف بها، وليس إكسابها إيّاها، إذ هي ذاتية فيها سابقة عن العقل والشرع.

أمّا ما يشترك العقل فيه مع الشرع فهو تقييم تلك الأفعال التي تكون قيمتها ظاهرة، فيكون للعقل دور في الكشف عن كلّيات تلك القيمة، وذلك من مثل حسن توحيد الله وشكره وقبح الشرك به وجحود نعمته، ومن مثل حسن العدل والأمانة والصدق، وقبح الظلم والكذب والخيانة. وليست هذه الدائرة التي يكشف فيها العقل عن قيمة الأفعال هي كما ظنّ البعض تلك التي قيمتها تتمثّل فيما يلائم الفطرة الإنسانية وما ينافرها، بل تمتدّ إلى تلك الأفعال التي قيمتها تقتضي المدح والذمّ الشرعيين، إذ هما معنى واحد كما مرّ بيانه ، وهو ما شرحه ابن تيمية في قوله: " والعقلاء متّفقون على أنّ كون بعض الأفعال ملائماً للإنسان، وبعضها منافياً له، إذا قيل: هذا حسن وهذا قبيح [على هذا المعنى] فهذا الحسن والقبح ممّا يُعلم بالعقل باتّفاق العقلاء، وتنازعوا في الحسن والقبح بمعنى كون الفعل سبباً للذمّ والعقاب هل يُعلم بالعقل أم لا يُعلم إلاّ بالشرع؟ وكان من أسباب النزاع أنّهم ظنّوا أنّ هذا القسم مغاير

للأوّل، وليس هذا خارجاً عنه"[1] ،فيكون إذن بحسب تقدير ابـــن تيميـــة واقعا في دائرة ما يُعلم بالعقل.

وأمّا ما يختصّ الشرع فيه بالتقييم فتفصيله أنّ في نطاق هذه الدائرة التي يستوي فيها حسب رأي ابن تيمية من الأفعال ما معنى قيمته الملاءمة والمنافرة مع ما معنى قيمته اقتضاء المدح والذمّ، يكون العقل قاصراً عـــن إدراك القيمة في دائرة أصغر منها، ويبقى الشرع هو وحده الكاشف عن قيمة الأفعال فيها، وتلك الدائرة إنّما تشتمل من الأفعال على مـــا هـــو تفصيلي في أعيانه وأوقاته وغاياته واختلاط الحسن فيه بالقبح، فهناك من أفعال الإنسان ما " يُعلم بالعقل تارة، وبالشرع أخـــرى، وبهمـــا جميعـــاً أخرى، لكن معرفة ذلك على وجه التفصيل، ومعرفة الغاية التي تكـــون عاقبة الأفعال من السعادة والشقاوة في الـــدار الآخـــرة لا تعـــرف إلاّ بالشرع"[2]. وممّا قاله ابن تيمية في التفرقة بين ما يشترك العقل والشرع في الكشف عنه وبين ما يسْتقلّ به الشرع من ذلـــك: " الشـــارع عـــرّف بالموجود، وأثبت المفقود، فتحسينه إمّا كشف وبيان، وإمّا إثبات لأمـــور في الأفعال والأعيان"[3]، فمقصوده بالتعريف بالموجود هو الكشف عمّـــا يمكن العقل أن يكشفه من قيم الأفعال، ومقصوده بإثبات المفقـــود هـــو كشفه عمّا لا يستطيع العقل الكشف عنـــه؛ ولـــذلك عبّـــر بالإثبـــات وبالمفقود، ولم يعبّر بالإكساب وبالمعدوم، فالشرع في هذه الحال مُظهـــر

---

[1] ابن تيمية ــ الفتاوى: 8 / 309.

[2] نفس المصدر: 3 / 114، وقارن بما فصّل فيه القول ابن القيّم من هذا الموضوع: مفتاح دار السعادة: 2 / 117.

[3] ابن تيمية ــ درء التعارض: 8 / 22.

وحده لما هو مفقود باعتبار عدم إمكان العقل الكشف عنه، لا باعتبار عدمه في ذاته.

يتبيّن أنّ ابن تيمية في هذه الحلقة من تقدير الأفعال يبني على القيمة الذاتية للأفعال نتيجتها المنطقية، وهي دور كلّ من العقل والشرع في الكشف عن تلك القيمة، وإن كان يعطي للشرع مساحة أوسع ممّا يعطي للعقل في ذلك الكشف، وهي المساحة المتعلّقة بتفاصيل ما في الأفعال من القيم الجزئية كما شرحه ابن القيّم بتفصيل، وهو بذلك يكون قد تلافى ما شطّ فيه أصحاب الوجهة النقلية من نفي لذاتية القيمة في الأفعال، كما تلافى ما ينتج عن ذلك من شطط يتمثّل في نفي أيّ دور للعقل في التقييم، كما يكون قد التقى مع أصحاب الوجهة النقلية على قدر كبير من رأيهم في هذا الشأن.

ثالثاً- الإيجاب بين العقل والشرع:

كان ابن تيمية واضحاً في نفي أن يكون العقل باستقلال موجباً على الإنسان أن يفعل ما كشف عن حسنه ويترك ما كشف عن قبحه إيجاباً يقتضي العقاب والثواب، وهو ما ظلّ يؤكّده في مؤلّفاته باستمرار، وذلك في مثل قوله: " والقرآن دلّ على ثبوت حسن وقبح قد يُعلم بالعقول، ويعلم أنّ هذا الفعل محمود ومذموم، ودلّ على أنّه لا يعذّب أحداً إلاّ بعد إرسال رسول"[1]، فالعقل حسب هذا القول وأضرابه مهما أدرك من حسن وقبح في الأفعال، ومهما أدرك من أنّه يترتّب عليهما

[1] نفس المصدر: 8 / 493.

المدح والذمّ، فإنّه ليس له أن يلزم بهما فعلاً وتركاً إلزاماً يترتّب عليه الثواب والعقاب.

ولكنّنا لم نجد لابن تيمية قولاً في ضرب من الإيجاب العقلي لا يترتّب عليه الثواب والعقاب، وإنّما هو إيجاب لمجرّد التزام فعل ما فيه مصلحة، وترك ما فيه مفسدة، وهو ضرب من الإيجاب لا يُنكر وجوده، كما لا تُنكر فائدته، فإذا كان إنسان ماّ لم تبلغه رسالة نبيّ ألا يوجب عليه عقله أن يعرف خالقه، وأن يلتزم العدل والصدق، وينتهي عن الظلم والكذب حتى وإن لم يترتّب على ذلك الإيجاب ثواب وعقاب؟ ذلك سؤال لم نجد له عند ابن تيمية بحسب علمنا جواباً، فهل يكون قد قصر معنى الإيجاب العقلي على ما يترتّب عليه الثواب والعقاب؟ أم يكون قد اعتبر هذا الضرب من الإيجاب العقلي الذي لا يترتّب عليه ثواب وعقاب من البديهي الذي لا يحتاج إلى بيان؟

وقد حاولنا استرواح هذا المعنى عند ابن القيّم لعلّه يكون أتى فيه بقول فلم نظفر بطائل، إذ يكاد ابن القيّم يردّد في معنى الإيجاب العقلي ما بيّنه ابن تيميّة مع مزيد شرح وتفصيل، وإن يكن قد جعل للإيجاب والتحريم بالعقل معنيين: أحدهما ما يترتّب عليه الثواب والعقاب، وثانيهما حصول المقتضي للثواب والعقاب من حسن وقبح، وهو ما يتضمّنه قوله: " إنّ الوجوب والتحريم [العقليين] اللذين هما متعلّق الثواب والعقاب بدون الشرع ممتنع كما قرّرتموه، والحجّة إنما قامت على العباد بالرسل، ولكن هذا الوجوب والتحريم [يمكن أن يكون] بمعنى

حصول المقتضي للثواب والعقاب وإن تخلّف عنه مقتضاه "[1]، ومن البيّن أنّ هذا التقسيم لم يأت بطائل، إذ هذا النوع الثاني من الوجوب ليس معناه إلاّ الكشف عمّا في الفعل من الحسن والقبح، وليس فيه أيّ معنى للإلزام لا بترتّب الثواب والعقاب ولا بدونه[2].

ويبقى إذن للإيجاب في رأي ابن تيميّة بحسب ما صرّح به معنى واحد هو الإيجاب الذي يترتّب عليه الثواب والعقاب، وهذا الإيجاب هو مما يختصّ به الشرع وحده بصفة مطلقة، فهو الذي يوجب بأمره القيام بأفعال ليرتّب على أمره ثواباً، ويوجب بنهيه الانتهاء عن أخرى ليرتّب على نهيه عقاباً دون أن يشاركه في ذلك مشارك.

ولكن حسب رأي ابن تيمية إذا كان العقل لا يشارك الشرع في هذا الإيجاب، بل لا يكون له إيجاب حتى في حال غياب الشرع، فإنّ الإيجاب الشرعي يكون موافقا لما يكون للعقل دور في إدراك قيمة الحسن والقبح فيه، ولا يكون مخالفا له في ذلك بحال؛ وذلك لأنّ صفات الأفعال ثابتة قبل ورود الشرع كما مرّ بيانه، ودور العقل في إدراك تلك الصفات ثابت، فلا يكون الشرع إلاّ موافقا في إيجابه لما هو ثابت من قيمة الفعل التي يكشف عنها العقل.

---

[1] ابن القيّم ــ مفتاح دار السعادة: 2 / 119.

[2] أشار بعض السابقين إلى هذا النوع من الإيجاب العقلي الذي لا يترتّب عليه ثواب ولا عقاب، وهو إيجاب يلزم الناس في حال عدم ورود الشرع بفعل الحسن وتجنّب القبيح، وتترتّب عليه المحمدة والمذمّة، وإن لم يترتّب عليه الثواب والعقاب، وفرّقوا بينه وبين حال الخلوّ المطلق من أيّ إلزام عقلي، ومن ذلك ما رُوي عن الإمام نور الدين الصابوني في: كشف الأسرار عن أصول البزدوي: 4 / 230 من " أنّ المراد من وجوب الإيمان وحرمة الكفر بالعقل ليس استحقاق الثواب بفعله أو العقاب بتركه ... لكن المراد من الوجوب أن يثبت في العقل نوع ترجيح للإيمان بربّه، والاعتراف بخالقه ... بحيث لا يحكم العقل أنّ الترك والإتيان في هذه الأمور بمنزلة واحدة، بل نعقل ضرورة أنّ الإتيان بما يقتضيه العقل يوجب نوع مدحة، والامتناع عنه يوجب نوع لائمة"

وقد شرح هذا المعنى ابن القيّم مستروحاً إياه من بيانات أستاذه ابن تيمية إذ قال: " الشرائع إنما جاءت بتكميل الفطر وتقريرها، لا بتحويلها وتغييرها، فما كان في الفطرة مستحسنا جاءت الشريعة باستحسانه فكسته حسنا إلى حسنه، فصار حسنا من الجهتين، وما كان في الفطرة مستقبحاً جاءت الشريعة باستقباحه، فكسته قبحاً إلى قبحه، فصار قبيحاً من الجهتين "[1]. ومن البيّن أنّ المقصود الأهمّ باستحسان الفطرة واستقباحها الكشف العقلي لقيم الأفعال من حسن وقبح، وهو ما جاء واضحا في مقام آخر يوافق فيه المعتزلة في هذا الرأي إذ يقول: " قد أصاب أهل الإثبات من المعتزلة في قولهم إنّ الحسن والقبح صفات ثبوتية للأفعال معلومة بالعقل والشرع، وأنّ الشرع جاء بتقرير ما هو مستقرّ في الفطر والعقول من تحسين الحسن والأمر به، وتقبيح القبيح والنهي عنه، وأنّه لم يجيء بما يخالف العقل والفطرة وإن جاء بما تعجز العقول عن أحواله والاستقلال به "[2].

و هذا التوافق اللازم بين إيجاب الله تعالى أمراً ونهياً وبين حكم العقل فيما فيه له حكم من الأفعال ليس عند ابن تيمية من باب خضوع الإرادة الإلهية لما هو خارج عنها، وإنما هو مندرج ضمن قانون الأسباب الذي اختاره الله تعالى بمحض إرادته قانوناً للخلق والتدبير، فلا يخالف إذن في أمره ما ارتضاه من قانون الأسباب في خلقه وتدبيره؛ لأنّ ذلك تنتفي معه الحكمة، وهو مستحيل في حقّه، فالله تعالى كما يقول الإمام: "حرّم المحرّمات فحرمت، وأوجب الواجبات فوجبت، فمعنا شيئان:

[1] ابن القيّم ـــ مفتاح دار السعادة: 2 / 71.

[2] نفس المصدر: 2 / 63.

إيجاب وتحريم، وذلك كلام الله وخطابه، والثاني وجوب وحرمة، وذلك صفة للفعل، والله تعالى عليم حكيم، علم بما تتضمّنه الأحكام من المصالح فأمر ونهى لعلمه بما في الأمر والنهي والمأمور والمحظور من مصالح العباد ومفاسدهم، وهو أثبت حكم الفعل، وأمّا صفته فقد تكون ثابتة بدون الخطاب"[1]، فهذا الأمر يندرج إذن ضمن إثبات الكمال في حقّ الله تعالى بإثبات حكمته التي أثبتها لنفسه، والذين يخالفون في ذلك يكونون قد "أخطأوا في نفيهم عنه إيجاب ما أوجبه على نفسه، وتحريم ما حرّمه على نفسه بمقتضى حكمته وعدله وعزته وعلمه، وأخطأوا أيضا في نفيهم حكمته تعالى في خلقه وأمره "[2].

رابعاً- الجزاء بين العقل والنقل:

لّما لم يكن العقل موجباً للأفعال على نحو ما بيّناه آنفا، فإنّه عند ابن تيمية ليس له من دور البتّة في ترتيب الثواب والعقاب في الآخرة على ما يفعل الإنسان في الدنيا، فمهما فعل الإنسان في دنياه من أفعال أدرك بعقله ما بها من حسن أو قبح أو لم يدركه فإنّه لا يكون بمقتضى إدراكه مثاباً عليها أو معاقباً، ولا يكون بعقله مدركاً أنّ عليه بمقتضاها عقاباً أو أنّ له ثواباً، فدور العقل في هذا الترتيب للثواب والعقاب مسلوب بصفة مطلقة.

وإنّما يترتّب الثواب والعقاب على الأفعال فقط بمقتضى الشرع، فأمر الشرع بما هو حسن من الأفعال، ونهيه عمّا هو قبيح منها هو الذي

---

[1] ابن تيمية ــ الفتاوى ــ 8 / 434.

[2] ابن القيّم ــ مفتاح دار السعادة: 2 / 65.

يترتّب عليه الثواب في حال الطاعة، والعقاب في حال العصيان، وكذلك فإنّ الشرع هو الذي يُعلم بهذا الجزاء في وجهيه، وعلى ذلك فإنّه حينما يرد على الإنسان شرع فإنّه يكون عرضة للثواب والعقاب، وأمّا حينما لا يرد عليه شرع كأن يكون في حال فترة من الرسل، أو لا يبلغه وحي لأيّ سبب من الأسباب فإنّه يكون في الآخرة في حلّ كامل من تبعة أعماله.

لقد كان هذا التقرير واضحاً وقطعياً في رأي ابن تيمية، ظلّ يردّده في كلّ مناسبة قول في هذا الموضوع، وقد جعل ذلك من مظاهر رحمة الله تعالى بالعباد وإحسانه إليهم، فـ"إنّ الله بكمال رحمته وإحسانه لا يعذّب أحدا إلاّ بعد إرسال رسول إليهم، وإن كانوا فاعلين لما يستحقّون به الذمّ والعقاب، كما كان مشركو العرب وغيرهم ممّن بُعث إليهم رسول فاعلين للسّيئات والقبائح التي هي سبب الذمّ والعقاب، والربّ تعالى مع هذا لم يكن معذّبا لهم حتى يبعث إليهم رسولاً "[1].

وقد كان المعتمد الأصلي لهذا الرأي هو الدليل النقلي من نصوص القرآن والحديث، فقد وردت آيات وأحاديث كثيرة تنفي بصفة قطعية أن يُناط العقاب إلاّ بورود الشرع، وفي ذلك يقول ابن تيمية: " لا يلزم من حصول هذا القبح [الذي يعلم بتقدير العقل] أن يكون فاعله معاقبا في الآخرة إذا لم يرد شرع بذلك، وهذا ممّا غلط فيه غلاة القائلين بالتحسين والتقبيح، فإنّهم قالوا:" إنّ العباد يعاقبون على أفعالهم القبيحة، ولو لم يبعث إليهم [الله] رسولا، وهذا خلاف النصّ، قال تعالى: ((وما

---

[1] ابن تيمية ــ درء التعارض: 8 / 492، وراجع أيضا: الفتاوى: 8 / 435، و 11 / 677.

كنّا معذّبين حتى نبعث رسـولا)) .... والنصوص الدالّة على أنّ الله لا يعذّب إلاّ بعد الرسالة كثيرة ترد على من قال من أهل التحسين والتقبيح إنّ الخلق يعذّبون في الأرض بدون رسول أرسل إليهم "[1].

بهذه الحلقة الأخيرة تكتمل منظومة ابن تيميـــة في تقـــدير أفعـــال الإنسان بين العقل والنقل، فقد ابتدأها بتقرير القيم الذاتية للأفعال مـــن حسن وقبح بمعزل عن الشرع والعقل معا، وأدرج ذلك ضمن حكمة الله تعالى التي اقتضت أن يُبنى الكون كلّه ــ وأفعال الإنسان جزء منـــه ــ على قانون الأسباب، ورتّب عل ذلك أنّ للعقل بمقتضى هـــذه الســـببية دورا في إدراك تلك القيم والكشف عنها والإخبار بها، وإن يكـــن دوراً محدوداً بدائرة الكلّيات من الأفعال دون التفاصيل والجزئيات، وذلـــك باستقلال عن الشرع في هذا الإدراك والكشف، وأمّا الشرع فله الدور الأشمل في تقييم الأفعال، فهو يكشف عن قيمها في كلّياها العامّة الـــتي في قدرة العقل الكشف عنها، وفي تفاصيلها بحســـب الأعيـــان والأوقـــات والملابسات، إلاّ أنّ العقل وإن كان له دور في الإدراك والكشف فإنّـــه ليس له دور في الإلزام بما يكشف عنه فعلا لما هو حسن وتركا لمـــا هـــو قبيح، فذلك يبقى من خصائص الشرع وحده، فهو الموجب لما ينبغي أن يُفعل وما ينبغي أن يُترك، وينشأ من ذلك أنّ العقل ليس له مـــن دور في ترتيب الجزاء على الالتزام بما يكشف في الأفعال مـــن حســـن وقـــبح، ليتمحّض الشرع وحده لهذا الترتيب، ويكون الجزاء علـــى الأفعـــال في الآخرة موقوفاً على الالتزام بما يرد من الشرع، فإن لم يرد شرع لا تكون الأفعال سواء أكانت حسنة أو قبيحة مناطاً للثواب والعقاب.

---

[1] ابن تيمية ــ الفتاوى: 8 / 435، وراجع: ابن القيّم ــ مفتاح دار السعادة: 2 / 120.

ج- تعليق على رأي ابن تيمية:

إنّ هذه المنظومة التي انتهى إليها ابن تيمية لا يمكن أن تُفهم حقّ الفهم وتقدّر حقّ التقدير إلاّ إذا وقع النظر إليها في سبيل الكشف عن قيمتها في ذاتها وعن قوّتها التي تبلّغها أهدافَها من جهتين اثنتين: *الأولى*، ترابطها المنطقي في العلاقة بين عناصرها، خاصّة وأنّ الأفكار المؤلّفة لتلك العناصر لم تُستحدث استحداثاً، وإنّما انتُقيت من منظومات أخرى ذات نسق منطقي متكامل بقطع النظر عن مظاهر الخطإ والصواب فيها. *والثانية* السياق التاريخي الفكري الذي طرحت فيه، وما حفّ بذلك السياق من الأوضاع والملابسات التي كان لها الأثر المباشر أو غير المباشر في تركيبها وعرضها والدفاع عنها، فمن خلال تينك الجهتين يمكن التعليق على رأي ابن تيمية في تقديره لأفعال الإنسان بعناصره المتكاملة.

أولاً- الترابط المنطقي في رأي ابن تيمية:

هل يكون ابن تيمية في هذا التقدير لأفعال الإنسان إلاّ أنّه انتقى من المنظومتين السابقتين بعض الآراء وركّبها فأصبحت منظومة جديدة دون أن يكون له ابتكار وريادة في تلك الآراء نفسها؟ إنّ ذلك هو الأقرب إلى ما فعل، وهو وتلميذه ابن القيّم من بعده ما فتئ كلّ منهما يؤكّد أنّه أخذ من التيّارين السابقين ما رآه معهما من الحقّ في هذه القضية، وترك ما رآه باطلاً، وألّف من ذلك الحقّ رأياً متكاملاً في تقدير الأفعال نسبه بصفة جُملية إلى أهل السنّة وجمهور المسلمين، وهو في الحقيقة ينسبه في نظمه المتكامل إلى نفسه بصفة ضمنية، وذلك ما أشار إليه ابن القيّم في قوله: " قال المتوسّطون من أهل الإثبات: ما منكم أيّها

الفريقان إلاّ من معه حقّ وباطل، ونحن نساعد كلّ فريق على حقّه ونصير إليه، ونبطل ما معه من الباطل ونردّه عليه، فنجعل حقّ الطائفتين مـــذهباً ثالثاً "[1]. لقد كانت هذه الانتقائية إذن، ثمّ تركيب مذهب ثالث بواسطتها هي العمل الذي قام به ابن تيمية، وهو في حقيقته عمل إيجابي يتجاوز أن يكون مجرّد ترديد لما سبق، وذلك إذا نُظر إليه في سياق أنّه تأليف لمنظومة متكاملة من ذلك الذي كان شتاتا، وإذا نُظر إليه أيضا على أنّه أصبح في قضيّة الحال تيّاراً ذا مجرى متميّز مستقلّ في ساحة الثقافة الإســـلامية إلى جانب التيارين السابقين، ولم يكن من قبل كذلك وإن كانـــت الأفكـــار المؤلّف منها واردة أفكاراً مفردة يتداولها كثير ممّن يعبّر عنهم بالسلف أو بأهل الفقه والحديث.

وقد وُفّق ابن تيمية بهذا التأليف للتيار الجديد أن يتجاوز ما وقـــع فيه أصحاب التيارين السابقين من مظاهر الغلوّ في بعـــض الآراء، فجـــاء تأليفه على وجه العموم متّصفاً بالعدل خليّاً من الشطط. إنّه بإثبات القيم الذاتية للأفعال بقطع النظر عن المقيّم من عقل وشرع تلافى شطط القول بنفي أيّ ذاتية في قيم الأفعال، وما ترتّب عليه من نفي أيّ معنى للأسباب في التركيب الكوني أعياناً وأفعالاً، وما أفضى إليه ذلك من حرج القـــول بتساوي الأفعال في ذاتها بصفة مطلقة، كأن يتساوى السجود للّـــه مـــع السجود للأصنام وما شابه ذلك من الإحراجات العقلية والدينية، وتلافى أيضا ما لزم من ذلك من تعطيل لدور العقل في الكشف عن قيم الأفعال كجزء من دوره في العمل وفق قانون السببية الذي هو مفتاح الإنتاج في علوم الكون وعلوم الشرع على حدّ سواء.

---

[1] ابن القيّم ــ مفتاح دار السعادة: 2 / 61.

كما وُفّق أيضا هذا التأليف إلى تلافي شطط القول بأنّ للعقل دوراً في التكليف بالأفعال متمثّلاً في الإيجاب أمراً ونهياً تكليفاً يترتّب عليه الثواب والعقاب، وذلك باستقلال عن الشرع وإن يكن في حال عدم وروده، وما يفضي إليه ذلك من حرج القول بشريعة عقلية تشارك شريعة الوحي في ترتيب الحياة، وحرج القول بدينونة في اليوم الآخر غير دينونة مالك يوم الدّين، وهو حرج عقدي عظيم.

إنّ حصيلة آراء ابن تيمية في هذه المنظومة يبدو أنّها تحمل في ذاتها من قوّة البناء ما تستطيع به حينما تأخذ طريقها نحو التطبيق أن تعمل على تنشيط الحياة الإسلامية وترشيدها. أمّا تنشيطها فبما توفّر للعقل من دور استكشافي يثرى به البحث عن سبل الحياة المنتجة، وذلك بما ضُمن له من عمل ضمن قانون الأسباب الذي هو أحد شروط الإنتاج العقلي المثمر. وأمّا ترشيدها فبما ضُمن للشرع من حكم شامل ليس للعقل معه أن يطوّح فيما ليس هو من مجال عمله فيرتبك في أحكامه، ويربك معه سير الحياة. إنّها معادلة دقيقة في هذه المنظومة بين عمل عقلي مثمر، وحكومة شرعية موجّهة مرشّدة، وهي معادلة كان يشوبها في المنظومتين السالفتين اختلال كبير بميل أوّل طرفيها في إحديهما، وميل ثانيهما في الثانية.

ولكن مع ذلك فإنّ الترتيب الذي انتهى إليه ابن تيمية في الآراء المقدّرة للأفعال لئن كان محقّقا للعدل بإقامة تلك المعادلة التي تتلافى مظاهر الغلوّ والشطط على سواء، إلاّ أنّ نظم هذه المعادلة لا يُعدم الناظر فيه بعضا من الملاحَظ التي تستوجب التوقّف، والتي قد يُلمح فيها بعض الضعف في مفاصل الربط.

ولعلّ من أبرز تلك الملاحَظ ما يتعلّق بدور العقل في الكشف عن قيم الأفعال باستقلال عن الشرع، فقد أثبت الإمام كما رأينا هذا الدور بناء على ثبوت القيم الذاتية للأفعال، ولكنّه أبقاه دورا غير ذي ثمرة، فما هي فائدة دور عقلي في الكشف عن قيمة الأفعال حسنا وقبحا لا يترتّب عنه شيء، فيتساوى إذن في حال عدم ورود الشرع من كشف بعقله حسن الأفعال وقبحها مع من لم يكتشف من ذلك شيئا، ويتساوى من اكتشف بعقله ذلك وعمل بمقتضاه مع من اكتشفه ولم يعمل بمقتضاه، فيكون من وحّد الله وشكره والتزم العدل والصدق والأمانة، ومن أشرك به وجحد نعمته وسلك مسلك الكذب والظلم والخيانة في ميزان التفاضل وفي استحقاق المدح والذمّ سواء.

إنّه لو ترتّب على دور العقل في تقييم الأفعال ضرب من الإلزام الذي يقتضي نوع محمدة ونوع مذمّة فيما هو خارج عن محمدة الشرع ومذمّته المقتضيتين للثواب والعقاب في الآخرة لكان ذلك أوفق في الربط المنطقي بين حلقات المنظومة التي انتهى إليها ابن تيمية، ولكان أوفق أيضا في تنشيط دور العقل في ترشيد الحياة العملية للإنسان حينما لا يتأتّى للإنسان شرع يرشّد حياته، بل في تنشيط دوره الاجتهادي في نطاق الشرع فيما لا يكون فيه للوحي نصّ صريح في الأمر والنهي، وقد رأينا سالفا أنّ هذه الحلقة في الربط بين كشف العقل وإلزامه كانت ملحَظاً لبعض الباحثين السابقين، فلو استصحبها ابن تيمية في منظومته لسدّ بها هوّة منطقية دون أن يكون لها أثر في تحوّطه العقدي بتمحيض الإيجاب الذي يترتّب عليه ثواب وعقاب للّه وحده.

ثانياً- رأي ابن تيمية في سياقه التاريخي:

يبدو من بيانات ابن تيمية في هذه المسألة أنّ ما طرحه من أفكار إنّما طرحه في سياق إصلاحي كان هدفه تصحيح مسار في الفكر والسلوك موجود بالفعل، وهو مسار يفضي إلى إلحاق أضرار بالحياة الثقافية والعملية للمسلمين، وهو ما يندرج ضمن السياق الإصلاحي العامّ الذي تنتظم فيه كلّ جهود ابن تيمية العلمية والعملية. ولا يخرج هذا السياق الإصلاحي الذي انتظمت فيه آراؤه في تقدير الأفعال من حيث موضوع الإصلاح عمّا ذكرنا سابقا من أسباب دفعت إلى البحث في هذه القضيّة أساسا، وهي الأسباب المتعلّقة بالدافع العقدي من جهة، والدافع الاجتهادي الشرعي من جهة أخرى، وذانك سياقان يمكن من خلالهما التعليق على رأي ابن تيمية.

الأوّل- سياق الإصلاح العقدي:

لقد تبيّن لابن تيمية أنّ الاتّجاهين السابقين في تناول هذه القضيّة بالبحث أفضت الآراء في كلّ منهما إلى انحراف في التصوّر العقدي، فرام بوجهته الثالثة أن يصلح ذلك الانحراف، ويعدّل ميله، ولعلّ ذلك كان هو الهدف الأصليّ من تناول هذه القضيّة برمّتها، فإنّنا نجده كما نجد تلميذه من بعده ابن القيّم يدرج شروحه في هذه المسألة ضمن سياق عقدي يتعلّق أساسا بعقيدة التوحيد في أركانها المختلفة. ولمّا كانت عقيدة التوحيد هي الحقيقة الكبرى في الدين، وهي التي توجّه مجمل الحياة الفكرية والسلوكية، فإنّ مسألة تقدير أفعال الإنسان لمّا كانت لها علاقة

قويّة بها أدرجها كلّ من الإمامين ضمن سياق الإصلاح العقدي الذي هو مفتاح كلّ إصلاح في التصوّر والسلوك.

إنّ نفي القيمة الذاتية للأفعال، وجعلها من حيث ذاتها متماثلة، وإناطة الترجيح بينها بمطلق الإرادة الإلهية دون مرجّح كما ذهب إليه النقليون رأى فيه ابن تيمية ضربا من الاستنقاص للذات الإلهية يخلّ بكمال صفاتها، إذ هو ينفي في حقّ الله تعالى صفة الحكمة الواجبة له، ويجوّز أن تكون أعماله وأوامره عبثا، فالقائلون بهذه الآراء يذهبون إلى " أنّ الأفعال لم تشتمل على صفات هي أحكام، ولا على صفات هي علل الأحكام، بل القادر أمر بأحد المتماثلين [من الأفعال] دون الآخر لمحض الإرادة، لا لحكمة، ولا لرعاية مصلحة في الخلق والأمر، ويقولون: إنه يجوز أن يأمر الله بالشرك بالله، وينهى عن عبادته وحده، ويجوز أن يأمر بالظلم والفواحش، وينهى عن البرّ والتقوى"[1]، وأيّ إخلال بوحدانية الله تعالى مثل هذا الإخلال الذي يسلب في حقّه تعالى صفات كمال ويجوّز عليه صفات نقص؟ إنّه خلل لا ينجبر على رأي ابن تيمية إلاّ بإثبات القيم الذاتية للأفعال، واعتبار العقل والشرع كاشفين عنها، واعتبار الشرع آمرا بالحسن منها لصلاحه، وناهيا عن القبيح لفساده، فذلك ما يثبت في حقّ الله تعالى الحكمة صفة كمال له، وينفي في حقّه جواز العبث صفة نقص عنه، وذلك من أركان التوحيد الذي لا تتمّ حقيقته إلاّ به.

وفي مقابل ذلك فإنّ القول بالإيجاب العقلي للأفعال، وترتيب الثواب والعقاب على ذلك الإيجاب من شأنه أن يفضي إلى إخلال

---

[1] ابن تيمية ــ الفتاوى: 8 / 433.

بالوحدانية أيضا؛ وذلك لما يؤول إليه من إلزام في حقّ الله تعالى بأن يفعل ما هو حسن مثلما يجب على الإنسان أن يفعل، وأن يترك ما هو قبيح مثلما يجب على الإنسان أن يترك، وهو ضرب من المماثلة بين الله تعالى وبين الإنسان قيست فيها أفعال الله تعالى بأفعال الإنسان، فانتهت إلى تشبيه الله بالإنسان في أفعاله، يضاهي تشبيهه به في صفاته، فأصحاب التيار العقلي انتهوا بأقوالهم في الإيجاب العقلي إلى " قياس الربّ على خلقه، فقيل: ما حسُن من المخلوق حسُن من الخالق، وما قبُح من المخلوق قبُح من الخالق ... فهم مشبّهة الأفعال، يشبّهون الخالق بالمخلوق والمخلوق بالخالق في الأفعال، وهذا قول باطل كما أنّ تمثيل الخالق بالمخلوق والمخلوق بالخالق في الصفات باطل"[1]، إنّه انحراف في عقيدة التوحيد لا يجبر في رأي ابن تيمية إلاّ بسلب العقل دور الإيجاب في الأفعال، وإسناد ذلك للشرع وحده.

لقد وضع ابن تيمية إذن رأيه في تقدير الأفعال في سياق إصلاح عقدي لما أفضى إليه أو يمكن أن يفضي إليه رأي التيارين السابقين من انحراف يتعلّق برأس العقائد وهي عقيدة التوحيد، وهو الانحراف الذي ينشأ عنه من المفاسد في الفكر والسلوك ما هو كفيل بإفساد حياة المسلمين كلّها، وذلك ما أشار إليه بوضوح تلميذه ابن القيّم من بعده حيث يقول:" ... وقد ظهر بهذا بطلان قول الطائفتين معا، الذين وضعوا شريعة بعقولهم، أوجبوا عليه وحرّموا ما لم يوجبه على نفسه ولم يحرّمه على نفسه، وسوّوا بينه وبين عباده فيما يحسن منهم ويقبح ... وكذلك بطلان قول الطائفة التي جوّزت عليه كلّ شيء، وأنكرت حكمته،

---

[1] نفس المصدر: 8 / 431.

وجحدت في الحقيقة ما يستحقّه من الحمد والثناء مما يفعله مما يُمدح بفعله، وعلى ترك ما يتركه مع قدرته عليه مما يُمدح بتركه"[1].

ولم يكن ابن تيمية يضع رأيه هذا في سياق إصلاحي لضرورة نظرية باعتبار ما يفضي إليه فساد الاعتقاد من الشطط في آراء التيارين السابقين من الناحية المنطقية، وإنّما هو صنع ذلك لضرورة عملية أيضاً، إذ الأيّام التي عاش فيها كانت حُبْلَى بمتلاطم من الآراء والمذاهب التي تنحرف فيها عقيدة التوحيد عن حقيقتها لتميل إلى ضروب من الشرك المعطّل للشريعة بتأويل متعسّفة من العقل، كما هو صنيع أصناف من الصوفية المتحلّلين من الشرع وأحكامه جرياً على منهج ابن العربي وابن سبعين وأمثالهما، أو تميل إلى ضروب من التواكل المهدر للحكمة الإلهية في سياسة الكون، وكان بعض ما في بطون تلك الأيّام قد وُضع فظهر للعيان، وبعضه كان على وشك أن يوضع، والحال أنّ المسلمين تحيق بهم الأخطار المدمّرة من كلّ جانب، فمن الصليبيين إلى التتار إلى المغول، وهو ما يستلزم أوّل ما يستلزم ــ كما نحسب أنّه كان تقديرَ ابن تيمية ــ أن تُصلح عقيدة الأمّة قوام وجودها وقوّتها، ومن إصلاح عقيدتها إصلاح تقديرها لأفعالها بما تستقيم معه حقيقة التوحيد في النفوس.

الثاني - سياق الإصلاح المنهجي الشرعي:

لقد وافى ابن تيمية عصراً تراجع فيه إلى حدّ بعيد الاجتهاد الفقهي الذي تستنبط فيه الأحكام الشرعية الملائمة لحلّ المشكلات والنوازل الطارئة على حياة المسلمين، واتّجه العقل الفقهي الإسلامي إلى أن يعالج

---

[1] ابن القيّم ــ مفتاح دار السعادة: 2 / 119.

تلك المشكلات والنوازل من الاجتهادات المدوّنة في كتب السابقين، فأفضى ذلك إلى حرج شديد في سير الحياة، بل أفضى إلى اتّجاه تلك الحياة نحو حال الجمود، واختفت منها أو أوشكت أن تختفي تلك الحيوية التي سادت القرون الأولى، وتلك الخصوبة التشريعية التي تتطوّر بها الحياة في مختلف مناحيها الاجتماعية والاقتصادية نحو الأرقى والأفضل.

ومهما يكن من أسباب ذلك الخمول الاجتهادي الذي وافاه ابن تيمية، والتي ربّما يكون من أبرزها على عهده استشعار الخطر العظيم الذي يهدّد الوجود الإسلامي متمثّلاً في الغزو الكاسح الذي يتعرّض له، فيكون الانكفاء على الموجود الحاصل والمحافظة عليه ضرباً من التحوّط لذلك الغزو وتحصين الذات ضدّه، مهما يكن من ذلك فإنّ ابن تيمية كان يستشعر هذا الجمود الفقهي، ويستيقن أنّه يحرج الحياة حرجاً شديداً، ويفضي بها إلى التعطّل عن الحركة المنتجه، ولم يكن مقتنعاً بأنّ توقيف حركة الاجتهاد قد تكون أسلوباً في تحصين الذات ضدّ أخطار الغزو، بل كان يعتقد كما تشهد بذلك سيرته العلمية أنّ الاجتهاد هو وسيلة قوّة في المواجهة، وليس تعطيله بمفيد شيئاً، بل لا تكون نتيجته إلاّ الضعف والخمول.

والقول بأنّ الأفعال لا تنطوي على قيمة ذاتية، وأنّ العقل ليس له من دور في الكشف عن قيمتها لا شكّ أنّه قول يفضي إن بشعور أو بدون شعور إلى الزهادة في البحث عن العلل والأسباب فيها ما كان منها مؤدّياً إلى صلاح أو إلى فساد، وذلك ليُوفّق ما يطرأ منها في خضمّ الحياة إلى أحكام الشريعة بناء على الكشف العقلي لتلك العلل والأسباب، وقد تفضي تلك الزهادة في الاجتهاد العقلي لإدراك الحكمة التي يكون على

أساسها التشريع إلى إهدار الشريعة أن تكون حاكمة على الأفعال، بل قد أفضت إلى ذلك بالفعل،كما انتهى إليه بعض غلاة الصوفية في إسقاطهم لأحكام الشرع.

ولا شكّ أنّ ابن تيمية كان على ملحظ من ذلك كلّه، سواء ما تعلّق منه بترابطه المنطقي في تأدية المقدّمات إلى نتائجها، أو ما تعلّق بسيرورته التاريخية فيما تطوّرت به تلك الأفكار النظرية إلى نتائج عملية في الواقع الثقافي الإسلامي حتى انتهى الأمر إلى الوضع الذي كان على عهده، فرأى أنّه من مقتضيات الإصلاح الفقهي لتنشيط حركة الاجتهاد معالجة الأسباب التي أدّت إلى خمول ذلك النشاط الاجتهادي.

ولمّا رأى أنّ من أسباب ذلك الخمول ما استقرّ في أذهان كثير من المسلمين بتأثير التيار النقلي من أنّ الأفعال ليست لها قيمة في ذاتها، وليس للعقل من دور في الكشف عن قيمتها، وفي هذا السياق أدرج رأيه في قضية تقدير الأفعال على نحو ما وصفنا، علاجاً لمنهجية الفكر الإسلامي في النظر الشرعي، كما أدرجه من جهة أخرى علاجاً للتصوّر العقدي مثلما بيّنا آنفا.

وإذا كنّا لا نجد بحسب علمنا من أقوال ابن تيمية ما يفيد بصفة مباشرة صريحة هذا الترابط بين رأيه في تقدير الأفعال وبين مقصده في الإصلاح الفقهي التشريعي، فإنّ السياق العامّ الذي يورد فيه أراءه في هذا الشأن، وكثيرا من القرائن المتعلّقة على الأخصّ بما كان يؤكّده بتكرار من الأدلّة على حكمة الله في أفعاله وأحكامه، والسيرة العملية

الاجتهادية التي التزمها في نظره الفقهي، تسمح كلّها بأن نتصوّر هذا الترابط على نحو من الوضوح والجلاء.

وإذا كان هذا الترابط بين القول بذاتية القيمة في الأفعال ودور العقل في الكشف عنها، وبين نتائجه في النظر الشرعي ضمنيا عند ابن تيمية، فإنّه عند تلميذه ابن القيّم كان صريحا جليّا، إذ يقول في ذلك: " ليس معنى قولنا إنّ العقل استنبط من تلك الأفعال أنّ ذلك مجرّد خواطر طارئة، وإنّما معناه أنّها كانت موجودة في الأفعال فاستخرجها العقل باستنباطه ... فعُرف أنّه لا يصحّ معنى الاستنباط إلاّ لشيء موجود يستخرجه العقل ثمّ ينسب إليه أنواع تلك الأفعال وأشخاصها، فإن كان أولى به حُكم له بالاقتضاء والتأثير، وهذا هو المعقول، وهو الذي يعرضه الفقهاء والمتكلّمون على مناسبات الشريعة وأوصافها وعللها التي تربط بها الأحكام، فلو ذهب هذا من أيديهم لانسدّ عليهم باب الكلام في القياس والمناسبات والحكم، واستخراج ما تضمّنته الشريعة من ذلك "[1]. ومن البيّن من هذا القول أنّ البعد الإصلاحي الفقهي كان بعدا أساسيا في تقرير الرأي في أفعال الإنسان عند ابن تيمية ومن على نهجه من أتباعه.

لم يكن ابن تيمية إذن يردّد القول في تقدير أفعال الإنسان على نحو ما وصفنا ترديدا يجاري به الخائضين في ذلك المعترك من أجل الجدل والمناظرة، كما وصل إليه الأمر في شأن كثير من القضايا الأصولية والكلامية التي انتهى البحث فيها إلى أن أصبح غاية في ذاته عند شطر من النظّار، وإنّما كان تقريره للرأي الذي اختاره وجعله وجهة ثالثة موازية

[1] ابن القيّم ـــ مفتاح دار السعادة: 2 / 110.

للوجهتين السالفتين مندرجا ضمن نهج إصـــلاحي ذي محـــورين: محـــور الإصلاح العقدي الذي ينتهي إلى تصحيح الإيمان بحقيقة التوحيد فيسدّد مجمل الحياة في التصوّر والسلوك، ومحور الإصلاح المنـــهجي في النظـــر الشرعي الذي ينتهي إلى تنشيط الاجتهاد لتنمية الحياة العملية للمسلمين.

3- أثر رأي ابن تيمية في تقدير الأفعال:

ماذا كان من أثر لآراء ابن تيمية في تقدير الفعل الإنساني في مجرى الحياة الثقافية الإسلامية؟ فهل هذا الاتّجاه الثالث في القضيّة الذي عارض به الاتّجاهين السابقين بمنظومة جديدة كان له أثر نظري وعملي في حياة المسلمين؟ وهل ذلك الغرض الإصلاحي بمحوريـــه العقـــدي والفقهـــي التشريعي الذي ابتغاه من منظومته في تقدير الأفعال كان له صدى إيجابي في تصحيح ما كان معوجًا من مسالك التصوّر في العقيدة ومسالك المنهج في النظر الشرعي، أم أنّ ذلك الجهد الإصلاحي ذهب أدراج الرياح؟ إنّ الأجوبة على هذه الأسئلة ليست بأجوبة قاطعة في النفي والإثبات، وإنّما هي ذات تفصيل، فهذه الآراء التي طرحها ابن تيمية في تقدير الأفعـــال كانت لها سيرورة في التاريخ ذات تعرّجات متفاوتة، فقد كانـــت ســـيرة الحياة الثقافية الإسلامية تظهر فيها أحيانا آثارٌ إصلاحية لتلـــك الآراء، وتختفي منها تلك الآثار أحياناً أخرى، فكأنّها أفكار ظلّـــت تصـــارع في خضمّ التاريخ الثقافي الإسلامي لتنجح تارة وتخفق أخـــرى، ولترتســـم بسيرورتها تلك خطّان من الآثار، خطّ ظهرت فيه آثار إصلاحية مثمـــرة، وخطّ ظهرت فيه ردود فعل مناقضة فكانت آثاراً سلبية ضارّة.

أ- الأثر الإصلاحي:

لقد كان لرأي ابن تيمية في التحسين والتقبيح في سياقه الإصلاحي خطّ من أثر يقوى تارة ويضعف أخرى إلاّ أنّه يتواصل منذ عهده إلى يومنا هذا وإن كان يستتر أحياناً فلا يكون له ظهور للعيان، والمتتبّع لهذا الأثر يلحظ في خطّ سيره محطّات بارزة هي التي نشير إليها تالياً:

أولاً- أثره في مجمل المنهج التيمي:

لعلّ الإصلاح الذي اقتضاه رأي ابن تيمية في تقدير الأفعال ظهر أوّل ما ظهر في فكره هو نفسه وفي سيرته العملية، إذ لّما آمن بأنّ أفعال الإنسان ذاتية القيمة، وأنّ العقل قادر على الكشف عنها والإخبار بها، ولّما آمن أيضا بأنّ الشرع هو وحده الذي له دور الإيجاب ودور الجزاء، فإنّ هذا الإيمان أفضى إلى أن أصبح عنصراً مهمّاً في صياغة مجمل منهجه في التصوّر العقدي وفي النظر الشرعي، وعنصراً مهمّاً في صياغة مجمل سلوكه العملي في حياته الخاصّة والعامّة .

لقد كان ابن تيمية بما آمن به من استقلالية الشريعة بالإيجاب والجزاء من أكبر من حمل في تاريخ العقيدة الإسلامية لواء إصلاح هذه العقيدة بإصلاح تصوّر الناس لحقيقة التوحيد فيها، وهي الحقيقة التي في سياقها الإصلاحي أدرج آراءه في تقدير الأفعال كما رأينا، فقد كرّس شطراً كبيراً من جهده ومن مؤلّفاته وفتاويه لشرح حقيقة التوحيد والتوعية بها والدعوة إليها، وجعل منها المحور الأساس لكلّ تفكيره العقدي، ولكلّ نشاطه الدعوي، حتى كانت جملة حركته الإصلاحية

تنعت بأنّها حركة التوحيد، وذلك لما جعل من حقيقة التوحيد ركيزة أساسية لها بناها عليها من الأحكام والتقريرات، ولما أنفق من جهد في تقريرها وشرحها والدعوة إليها[1].

وكذلك فقد كان الفكر الشرعي لابن تيمية مصبوغاً بصبغة رأيه في تقدير الأفعال، إذ لَمّا كان يؤمن بأنّ للأفعال قيمة ذاتية ثابتة، وأنّ للعقل القدرة على الكشف عنها، انعكس ذلك على طريقته في النظر الشرعي، فإذا " القارئ لفقهه في كلّ أبوابه يلمح فيه عقلية الفقيه المجتهد الذي تحرّر من القيود المذهبية في دراسته، ولا يلمح فيه المقلّد التابع من غير بيّنة وبرهان، فهو في فتاويه متخيّر مستنبط كما هو في اختياراته"[2]، ونتيجة لذلك فقد كانت له آراء فقهية انفرد بها، وخالف فيها من قبله من الأئمّة، وخاصّة ما يتعلّق منها بقضايا الأسرة من نكاح وطلاق ممّا أصبح مشهوراً عنه شهرة واسعة[3]، وذلك في زمن كان فيه التقليد هو الضارب أطنابه على الفكر الفقهي لأسباب لعلّ من أهمّها ما كان سائداً من نفي القيمة الذاتية عن أفعال الإنسان.

وممّا يدلّ على أنّ هذه الملكة الفقهية المجتهدة كانت نتيجة لإيمانه بذاتية القيمة في الأفعال وقدرة العقل على كشفها ما كان يوليه في نظره الفقهي من أهمّية كبيرة لمسألة العلّة في القياس، فقد توسّع في العلّة توسّعا كبيرا تجاوز به ما كان معهودا عند القياسيين، فأصبح " لا ينظر إلى الأوصاف التي تُعدّ عللاً النظرة المقيّدة التي ينظرها الحنفية والقياسيون

---

[1] راجع تفصيلا لما قام به ابن تيمية من جهد في ذلك في: أبوزهرة ــ ابن تيمية: 257 وما بعدها.
[2] نفس المرجع: 493.
[3] راجع اجتهادات ابن تيمية وما انفرد به من الآراء الفقهية في نفس المرجع: 414 وما بعدها..

عامّة، بل يعتبر الأوصاف المناسبة التي تُعدّ المصلحة المشتملة عليها التي أوجبت الحكم هي العلّة في القياس لأنّها الباعث الحقيقي عليه"[1]، وما هذا التوسّع في مفهوم العلّة الذي وسّع نظره الفقهي، وأثرت به آراؤه الاجتهادية إلاّ بسبب من إعماله العقل نشيطاً في البحث عن العلل فيما كان يحدث من أفعال الناس ليستنبط لها الأحكام المناسبة، وذلك لما ترسّخ في يقينه من أنّ لتلك الأفعال قيما ذاتية متمثّلة في عللها، وأنّ العقل بإمكانه الكشف عنها ليستنبط لها الأحكام المناسبة.

ثانياً- أثره في جيل تلاميذه:

كان لهذا الإصلاح في محوريه أثر بيّن في جيل واسع من تلاميذ ابن تيمية الذين أخذوا عنه العلم كما تشرّبوا نفسه الإصلاحي في العقيدة والنظر الشرعي، فشاع في ذلك الجيل خاصّة بمصر والشام تصحيح التصوّر العقدي فيما يتعلّق بالتوحيد، حتى أصبح التوحيد شعارا لهم في ثقافتهم العقدية تصوّرا ودعوة، ولاقوا من أجله كما لاقى أستاذهم في سبيل إشاعته في الناس صعاباً جمّة ومحناً كثيرة،كما شاعت أيضاً النزعة الاجتهادية في النظر الشرعي، ونزعة التحرّر من التقليد الذي كان هو السائد عند سائر النظّار فيما يشبه القرار الضمني بغلق باب الاجتهاد وانتهاج منهج الاتّباع المطلق لخطى السابقين في آرائهم الفقهية.

ولعلّ أبرز من كان يمثّل هذا التيار الإصلاحي بمحوريه من جيل تلاميذ ابن تيمية هو تلميذه الأشهر ابن القيّم الذي يُعتبر رافع لواء أفكاره الإصلاحية، والشارح والمفصّل للكثير مما ورد منها عند أستاذه

---

[1] نفس المرجع: 475.

مجملا، والمطوّر لما بدأه منها بسيطاً، والناشر لها في الآفاق، الباثّ لمنهجها ومحتواها في الجيل الموالي من طلاّب العلم وروّاده، وذلك ما بدا جليّاً في مجمل مؤلّفاته ورسائله وفتاويه، تلك التي خصّص فيهــا لمســألة تقــدير الأفعال بعناصرها المختلفة حجماً كبيراً من مؤلّفاته: شرحاً لرأي أستاذه، واستدلالاً عليه، وتطويراً له، ومنافحة عنه ، وذلك باعتبار أنّه يفضي إلى إصلاح عقدي ومنهجي شرعي كما أشرنا إليه سابقا [1].

ثالثاً- أثره في الحركة الوهابية:

ظلّت آراء ابن تيمية وتلاميذه تتردّد أصداؤها الإصلاحية في شأن قضية الأفعال، فتخفت أحياناً كما يخفت الصدى في الوهــاد، ويظهــر رجعها أحيانا أخرى كما يظهر رجعه عند الهضاب. ولعلّ أكبر أثر كــان لتلك الآراء بعد أثرها في جيل تلاميذه هو ذلك الذي تجلّى في الحركــة الوهّابية الناشئة بالجزيرة العربية في القرن الثامن عشر للميلاد، فقد قامت تلك الحركة على فكرة محورية بناها عليها الشيخ محمد بن عبد الوهــاب هي إصلاح عقيدة التوحيد، وتنقيتها ممّا صارت إليه من البدع التي تنفي عن الله تعالى الحكمة في فعله وأمره، أو تنسب إلى العقــل تشــريعاً دون تشريعه، أو تهدر تلك الشريعة جملة كما هو صنيع غلاة الصوفية، وكــلّ ذلك يمتّ بصلة وثيقة إلى تقدير أفعال الإنسان فيما لها من قيمة ذاتيــة،

[1] راجع على سبيل المثال ما خصّصه ابن تيمية لمسألة التحسين والتقبيح من شروح رافيه لب: مفتاح دار السعادة ــ 2 / 2ــ125.

وما للعقل فيها من دور إذا دخل في منطقة الإيجاب والجزاء انتهى إلى ضرب من الشرك[1].

كما قامت تلك الحركة أيضاً على إصلاح النظر الشرعي بنبذ التقليد والدعوة إلى الاجتهاد انطلاقاً من القرآن والسنّة، واستعمالاً للقياس الصحيح، فقد كان ذلك ديدناً للشيخ المصلح انتماء فيه لنهج الإمام ابن تيمية في فتح باب الاجتهاد، وتجاوزاً لتقليده هو نفسه بناء على ذلك المنهج كما قال في ذلك: " عندنا أنّ الإمام ابن القيّم وشيخه ابن تيمية إمام حقّ من أهل السنّة، وكتبهم عندنا من أهمّ الكتب، إلاّ أنّنا غير مقلّدين لهم في كلّ مسألة، فإنّ كلّ أحد يؤخذ من قوله ويترك إلاّ نبيّنا صلّى الله عليه وسلّم" [2]. ولا شكّ أنّ الإصلاح للنظر الشرعي يمتّ بصلة أيضاً إلى تقدير الأفعال فيما لها من قيمة ذاتية، وما للعقل من القدرة على الكشف عنها ليمارس القياس من خلال ذلك ويتّسع له باب الاجتهاد.

رابعاً- أثره في حركة النهضة الحديثة:

هذا الأثر البيّن لإصلاح ابن تيمية في الحركة الوهّابية على يد مؤسّسها الشيخ محمد بن عبد الوهّاب استكنّ بعد ذلك ردحاً من الزمن، ثمّ ظهر بيّنا مرّة أخرى في حركة النهضة الإسلامية الحديثة أواخر القرن

---

[1] راجع في الإصلاح العقدي لعقيدة التوحيد مؤلّفات محمد بن عبد الوهاب المجموعة في: مجموعة التوحيد، وخاصّة ما جاء منها في: 219 وما بعدها.

[2] محمد بن عبد الوهاب ــ مؤلّفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب: 5 / 63 (عن: محمد فتحي عثمان ــ السلفية: 41)، وراجع في دعوته إلى الاجتهاد: مجموعة التوحيد: 276، وراجع في دعوته إلى استعمال القياس الصحيح ونبذ الفاسد: نفس المصدر: 238، وراجع كتابنا ــ الشهود الحضاري للأمّة الإسلامية (ج3 مشاريع الإشهاد الحضاري: 21 وما بعدها.

التاسع عشر، كما تجلّى بيّنا على يد جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا، فهؤلاء ومن تأثّر بهم ممّن جاء بعدهم كان لهم اقتداء بالمنهج الإصلاحي لابن تيمية فيما يتعلّق بتقديره للأفعال وآثاره في محوري عقيدة التوحيد ومنهج النظر الشرعي، فقامت النهضة الإسلامية الحديثة تستمدّ شطرا كبيرا من مبادئها من الأفكار الإصلاحية لابن تيمية، ومن بينها آراؤه في تقدير أفعال الإنسان وما تفضي إليه من إصلاح عقدي ومنهجي.

لقد كان القول بالأسباب وما يندرج فيه من ذاتية القيمة في الأفعال أساسا من أسس النهضة عند هؤلاء الروّاد، ويتبعه مكمّلا له القول بدور العقل في الكشف عن تلك الأسباب باعتباره كشفاً عن حكمة الله تعالى في خلقه وأمره، ولكنّ ذلك عندهم كان محفوظاً بكون هذا الدور العقلي لا يتجاوز حدّه في الكشف لينتهي إلى الإيجاب وترتيب الجزاء كما كان الأمر عند بعض السابقين، وهو ما قرّره محمد عبده في قوله: " النبوّة تحدّد أنواع الأعمال التي تُناط بها سعادة الإنسان في الدارين، وتطالبه عن الله بالوقوف عند الحدود التي حدّدها، وكثيراً ما تبيّن له مع ذلك وجوه الحسن أو القبح فيما أمر به أو نهى عنه، فوجوب عمل من المأمور به أو الندب إليه، وحظر عمل كراهته من المنهيّ عنه الذي على الوجه الذي حدّدته الشريعة [1]، وعلى أنّه مثاب عليه بأجر كذا، ومجازى عليه بعقوبة كذا ممّا لا يستقلّ العقل بمعرفته، بل طريقة

[1] يبدو لي هذه الجمل كما وردت في المرجع الذي أخذناها منها بعض الاضطراب، ويستقيم المعنى بصياغتها على النحو التالي: وكثيرا ما تبيّن له وجوب العمل بالمأمور به والمندوب إليه، وحظر العمل بالمنهيّ عنه لحرمته أو كراهته على الوجه الذي حدّدته الشريعة.

معرفته شرعية، وهو لا ينافي أيضا أن يكون المأمور به حسنا في ذاتــه"[1]، فهذا القول يكاد يواطئ أقوال ابن تيمية السالف بيانها، مما يجعله أثراً بيّناً من آثاره الإصلاحية في خصوص هذه القضية.

وقد كان لهذا الأثر الإصلاحي في تقدير الأفعــال أثــر بــيّن في الإصلاح العقدي والإصلاح المنهجي في النظر الشرعي، حيــث قامــت النهضة الإسلامية الحديثة على يد هؤلاء الروّاد على إصــلاح مفهــوم التوحيد في الاعتقاد، وعلى الدعوة إلى الاجتهاد ونبذ التقليد، وظلّ ذلك بمحوريه ديدنا لهم يبدون القول فيه ويعيدون، حتى إنّ مجلّة "المنار" الــتي كانت لسان حال حركة النهضة، ثمّ "تفسير المنار" الــذي اســتُجمع في أغلبه منها كان كلّ منهما يرتكز بصفة أساسية على إصــلاح العقيــدة بتصحيح مفهوم التوحيد، وإصلاح النظر الشرعي بنبذ التقليد والــدعوة إلى الاجتهاد لاستنباط الأحكام الشرعية التي تعالج مســتجدّات الحيــاة الإسلامية بمنهج البحث في العلل والأسباب لتقدير الحلول المناسبة[2].

ولم يكن الصدى الإصلاحي لابن تيمية يتوقّف عند هذه المحطّات البارزة فحسب، وإنّما كان له رجع في أصقاع العالم الإسلامي، وعلى مرّ الزمن، وإذا كانت شخصية هذا الإمام وبعض من آرائــه واجتهاداتــه أثارت الكثير من الاعتراضات والخصومات والعداوات، فإنّه بمرور الزمن

---

[1] محمد عبده ــ رسالة التوحيد: 87.

[2] لقد كان لدعوة ابن تيمية أثر بيّن في الحركة الإسلامية الحديثة في العالم العربي والإســلامي، فحركــة الإخــوان المسلمين التي نشأت بمصر وامتداداتها في العالم العربي والإسلامي، والجماعة الإسلامية بالهنــد وباكســتان، ومعظــم حركات الصحوة الإسلامية المعاصرة، كان لها جميعا على نحو أو آخر تأثر بآراء ابن تيمية ودعوته الإصلاحية، وقــد ظلّت مؤلّفاته ومؤلّفات تلميذه ابن القيّم مرجعا أساسيا لهذه الحركات في التصوّر والحركة على حدّ سواء، كما ظلّت آراؤه في تقدير الأفعال سارية في تلك المرجعية لسريانها في مجمل فكره ومنهجه وإصلاحه.

كان لمجمل آرائه الإصلاحية أثر بيّن في مجرى الثقافة الإسلامية، ومن بين مجمل هذه الآراء كان رأيه في تقدير الأفعال على النحو الذي عرضناه من الآراء التي لم تثر خلافاً يذكر، وإنّما كانت محلّ قبول عامّ، فقامت جرّاء ذلك القبول بدور مهمّ في تبليغ الإصلاح العقدي والشرعي، وكان لها بالتالي دور مهمّ في توسّع دائرة الأثر التي أحدثتها الدعوة الإصلاحية لابن تيمية.

ب- موقف الرفض لإصلاح ابن تيمية:

في موازاة ما أحدث رأي ابن تيمية في تقدير الأفعال من أثر إصلاحي على نحو ما ذكرنا من بعض مظاهره، فإنّ هذه الآراء كان لها خطّ اعتباري آخر هو ذلك الخطّ الذي يتمثّل في ردّ فعل رافض لها، غير متجاوب معها ولا مستجيب لمقتضياتها، بل هو سائر على عكس وجهتها ونقيض محتواها ومقتضياتها. ويتمايز في هذا الخطّ لونان بارزان: لون يتمثّل في رفض عملي سلبي لآراء ابن تيمية يظهر في عدم الانفعال بتلك الآراء لتبلغ مداها في إحداث أثرها الذي تطلبه، وذلك لما كان في الواقع الذي تُطرح فيه من عوامل الممانعة للتجاوب معها والانفعال بها، ممّا شكّل خطّاً رافضاً لها ولآثارها الإصلاحية، وإن يكن رفضاً ذا صبغة عملية وليس رفضاً مذهبياً مقصوداً، ولون يتمثّل في رفض لتلك الآراء وآثارها على أساس منهج مصنوع ينظّر بصفة مباشرة لآراء مناقضة، ويتّخذ مذهبية نظرية وعملية في عكس الاتّجاه الذي يتّجه فيه رأي ابن تيمية وعكس أهدافه.

أولاً- الرفض العملي لرأي ابن تيمية:

إذا كان لرأي ابن تيمية في تقدير الأفعال أثر إصلاحي في بعض محطّات التاريخ كما بيّنا، فإنّ ذلك الأثر لم يبلغ مداه ليحدث منعطفا حادّا في مسار الثقافة الإسلامية يتّجه بحياة المسلمين نحو التقدّم الحضاري، ويعيدها في هذا الشأن إلى سيرتها الأولى التي كانت فيها تنتج عوامل التحضّر بتنشيط العقل تحت توجيه الشرع وإرشاده، فمهما يكن من أثر لآراء ابن تيمية أصلح بعض وجوه الحياة الإسلامية في بعض الأزمان وفي بعض الأوطان، فإنّ المنحنى العامّ لتلك الحياة بعد ابن تيمية ظلّت منخفضاته تغلب مرتفعاته لتكون حصيلته النهائية تميل إلى الهبوط أكثر مما تميل إلى الصعود. وقد كانت لتلك الحصيلة أسباب متنوّعة في طبيعتها، ومختلفة باختلاف ظروف الأزمان والأوطان.

لم ينته الجيل المباشر من تلاميذ ابن تيمية إلى صناعة نهضة إصلاحية شاملة من آرائه ومنهجه الإصلاحي، سواء فيما يتعلّق بالإصلاح العقدي أو بإصلاح النظر الشرعي، بل سرعان ما آلت تلك الآراء وذلك المنهج بعد ذلك الجيل إلى الانكفاء فلم يكن لها أثر يذكر، وجاءت على المسلمين قرون لعلّها من أحطّ ما عاشوه في تصوّراتهم العقدية ميلا بحقيقة التوحيد إلى ضروب الشرك والتواكل وإهدار الحكمة الإلهية في تدبير الكون بقانون الأسباب، ومن أحطّ ما عاشوه في أنظارهم الشرعية ميلا إلى التقليد والجمود، وابتعادا عن البحث في العلل والأسباب، وصدوداً عن الاجتهاد لتوفيق طوارئ الحياة بناء على عللها إلى حكم الشريعة

المحقّق للمصالح، حتى لتنعت تلك القرون في تاريخ المسلمين بأنّها من أشدّ قرون المسلمين انحطاطا وتخلّفا.

ولعلّ من بين ما يفسّر ذلك من الأسباب أنّ ابن تيمية قد وافى من حياة المسلمين عصراً استصحب من عوامل الانحدار الناشئة منذ القرون الماضية ما تجمّع واشتدّ وتضافر حتى كوّن تيّاراً قوّياً جارفاً لم يعد يجدي لتوقيفه وتعديل مساره آراء إصلاحية لعلَم من الأعلام مهما بلغت من درجة الصواب والقوّة، ومهما بلغ صاحبها من الإخلاص فيها والجدّ في الدعوة إليها، وكأنّما بدا أنّ ذلك الانحدار لا بدّ أن يأخذ مداه حتى ينشأ من عوامل النهوض المضادّة ما يتجمّع ويشتدّ ويتضافر ليكافئ عوامل الهبوط، ويميل بها في اتّجاه النهضة، وحينئذ تكون تلك الآراء الإصلاحية عوامل مهمّة تتجمّع وتتراكم لتصنع أسباب النهضة المكافئة، ونحسب أنّ الآراء الإصلاحية لابن تيمية كان هذا هو حظّها في سيرورتها من حين نشأتها إلى عصرنا الحاضر، فهي لم تكن عنصرا حاسما في إصلاح حياة المسلمين، ولكنّها كانت عنصرا على درجة كبيرة من الأهمّية في تجميع عوامل الإصلاح والنهضة على تطاول من الزمن.

وأمّا الحركة الوهّابية التي نشأت متأثّرة إلى حدّ كبير بالآراء الإصلاحية لابن تيمية ومن بينها آراؤه في تقدير الأفعال، فإنّها انفعلت بتلك الآراء إلى حدّ معيّن لم تتجاوزه، وكان تأثيرها هي بدورها في الآخرين بما حملت من آراء الإصلاح على قدر ما انفعلت به منها، فلم يكن لإصلاح ابن تيمية من الامتداد فيها، ولم يكن لها هي بذلك الإصلاح من الامتداد في غيرها بمقدار ما يبلغ به مداه الذي يغيّر به مسار الحياة تغييرا يتّجه بها نحو النهوض الحضاري بما يفعّل من الإيمان الصحيح

لعقيدة التوحيد، وبما يرشّد من منهج البحث الشرعي، بحيث يتضافر هذا وذاك ليدفعا إلى النهضة بعمل العقل على مقتضى قانون الأسباب في الكشف عن العلل في أعيان الكون وفي أفعال الإنسان، ووفق توجيه الشرع وحاكميته المطلقة.

ولعلّ من أهمّ أسباب ذلك أنّ البيئة الثقافية التي احتضنت هذه الحركة، واحتضنت بالتالي آراء ابن تيمية الإصلاحية كانت بيئة أقرب إلى البداوة منها إلى بيئة الفكر والعلم، وقد استطاعت بما أوتيت من إخلاص ونقاوة فطرة وسلامة خاطر أن تلتقط إصلاح ابن تيمية فتأخذ به وتدعو إليه، ولكنّها لضيق في ثقافتها، ومحدودية في أفقها العلميّ العامّ، وضعف في صلتها بمراكز الحضارة لم تستطع بعد مؤسّسها أن تدفع بذلك الإصلاح إلى مداه، بما تعمّق من محتواه، وتطوّر من عناصره، وتبسط من أساليبه، ليصبح حركة إصلاحية ذات سند علمي متين، وذات قبول واسع بين الناس، فبقيت تردّد في الإصلاح العقدي ما رسمه المؤسّس من قواعد في التوحيد تحوّلت بمرور الزمن إلى ما يشبه المصطلحات التي لا تتجاوز الشكل لتحدث أثراً روحياً فاعلا يدفع إلى تغيير الأعمال نحو ما يثمر في الحياة تطويراً حضارياً مشهوداً، ولم تستطع أيضاً أن تدفع بمسلكها في نبذ التقليد إلى حركة اجتهادية شرعية تحرّك حياة المسلمين الراكدة لتعيد سيرة حيويتها وإثمارها، ولو نشأت تلك الحركة في حواضر العلم ومراكز الثقافة الإسلامية لكان لها في الإصلاح شأن آخر، ولكنّها على أيّة حال قد كانت صيحة في العالم الإسلامي أيقظته من النوم وإن لم تدفع به بعيداً إلى الحركة.

ويبدو أنّ رأي ابن تيمية الإصلاحي ظلّ عنصراً يحشّد القوى الكامنة في الأمّة إلى أن تجمّع منها من العوامل ما استطاع أن يكافئ عوامل الانحدار في القوّة، فبدأ الميل إلى النهوض متمثّلاً في حركات النهضة الإسلامية الحديثة التي كما أشرنا آنفاً كانت الروح الإصلاحية لابن تيمية ملمحاً أساسياً من ملامحها، وكان رأيه في تقدير الأفعال عنصراً بارزاً من عناصرها، سواء فيما يتعلّق ببعده العقدي التوحيدي، أو ببعده المنهجي الشرعي.

ولكن بالرغم من أنّ حركة النهضة الحديثة وامتداداتها المختلفة الأشكال بما فيها حركات الصحوة الإسلامية قد اتّخذت من ابن تيمية مرجعاً في الإصلاح، فإنّه يبدو أنّ رأيه في تقدير الفعل الإنساني لئن أخذ عندها مداه الإصلاحي في المحور العقدي القائم على إصلاح عقيدة التوحيد، فإنّه في المحور المنهجي المتعلّق بالنظر الشرعي لم يكن له كبير أثر، فحركة النهضة الإسلامية الحديثة حاولت في بدايتها على الأخصّ أن تشقّ طريقاً للاجتهاد الفقهي على يد الأوائل من كبار روّادها، ولكنّ تلك الحركة الاجتهادية شهدت بعد ذلك تراجعاً كبيراً، فلم يواكب النهضة العقدية الروحية نهضة اجتهادية شرعية جريئة تقوم على علم شرعي متين، وعلم واقعي شامل، وذلك لتفتح للعقل مدى واسعا في النظر العلّي لمشاكل المسلمين وقضاياهم، فتكشف عمّا فيها من قيم الحسن والقبح ثمّ توفّقها إلى أحكام الشرع ليكون هو صاحب الإيجاب، بل إنّ كثيرا من المنتسبين إلى هذه الحركة انكفأوا بفكرهم إلى ضروب من الحرفية التي تأبى كلّ نظر اجتهادي كما يقتضيه رأي ابن تيمية في تقدير الأفعال، فهو إذن بُعد في الإصلاح المنهجي الفكري في النظر

الشرعي لم يأخذ من مداه إلاّ مسافة جدّ قصيرة، وهو ما زال يحتاج اليوم إلى دفع قويّ وتوجيه حثيث لكي ينطلق في مداه موازيا ومعضّدا للإصلاح العقدي الروحي الذي كان حظّه من النجاح في الواقع الثقافي للمسلمين أوفر من حظّ الإصلاح المنهجي الشرعي[1]. ولعلّ من العوامل التي عطّلت من أثر هذا الإصلاح المنهجي الشرعي، وعرقلت من نتائجه ما نشأ من تيّار فكري مذهبي ذي نفوذ واسع يتحدّى رأي ابن تيمية في تقدير الأفعال، ويعمل على القضاء عليه.

ثانياً- الرفض المذهبي لرأي ابن تيمية:

قد كان لهذا اللون من الرفض جذور في الاتّجاهين السابقين اللذين جاء رأي ابن تيمية يبني ذاته ممّا فيهما من الحقّ، ويتفادى ما فيهما من الباطل كما تقدّم شرحه، فذانك التياران كان في أحدهما هدر لذاتية القيمة في الأفعال، أفضى إلى هدر لدور العقل في التقييم، وكان في الثاني تشريع عقلي مستقلّ عن تشريع الوحي أفضى إلى حكم العقل في أفعال الناس حكما مستقلاً بالثواب والعقاب. وقد ظلّت تلك العناصر تقاوم رأي ابن تيمية الجديد مقاومة مذهبية منظّمة، فتقوى عليه حينا، ويقوى هو عليها حينا آخر.

[1] لم تخل حركة النهضة الحديثة وامتداداقا المختلفة من جهود اجتهادية نظرية وعملية تنزع إلى إحداث الحركة الاجتهادية الواسعة التي يقتضيها رأي ابن تيمية في تقدير الأفعال، والتي بادر هو برسم طريق عملي لها في اجتهاداته الجريئة، ويمكن أن يُذكر في التمثيل لذلك على الصعيد النظري الإمام محمد الطاهر بن عاشور بما دوّنه من اجتهاد تجديدي نظري في كتابه مقاصد الشريعة، وعلى الصعيد العملي ما دوّنه الشيخ يوسف القرضاوي في متعدّد مؤلّفاته من بحوث فقهية وفتاوى شرعية تحمل بعدا اجتهاديا، ولكن مع ذلك تظلّ هذه الحركة حركة أفراد وليست منهجا عامّا ينساق فيه الفكر الإسلامي في جملته كما كان شأن الحركة الاجتهادية في عصور الاجتهاد.

ويجدر أن نذكر في هذا الصدد الحركات الصوفية الغالية التي تهدر قانون الأسباب بما يتضمّنه ذلك من إنكار لقيم الأفعال، وما أفضى إليه ذلك من انحراف في عقيدة التوحيد، ومن تعطيل لحركة الاجتهاد، بل من تعطيل عند بعضها لحكومة الشرع نفسه بتأويل العقل على غير قانون شرعي ولا عقلي. كما نذكر النزعات الانغلاقية التي عطّلت دور العقل في النظر الشرعي، وجعلت غلق الاجتهاد والتزام التقليد مذهبا لها نظريا وعمليا، فكلّ هذه الحركات والمنازع كانت تمثّل نقيضا مذهبيا معارضا لرأي ابن تيمية ظلّت تعانده على سبيل الندّية المذهبية المصنوعة، وذلك بالإضافة إلى ما أوردنا آنفا من عوامل الرفض الواقعية التي لم تكن مصاغة صياغة مذهبية.

وإذا كان هذا العامل المذهبي المناقض لرأي ابن تيمية يمثّل تحدّيا مناقضا لهذا الرأي، وظلّ يقوم بهذا التحدّي زمنا طويلا، فقد كان تحدّيه مندرجا ضمن دائرة الثقافة الإسلامية، ينتسب إليها مهما طوّح به التطرّف، ويستمدّ منها أسسه مهما داخله من دَخَل الثقافات الأخرى؛ ولذلك لم يبلغ من درجة التحدّي ما بلغه مذهب جديد نشأ منذ ما يقارب القرن، وبلغ من التطرّف ما خرج به عن أن يكون معارضا من داخل دائرة الثقافة الإسلامية ليكون هدما خارجيا للشريعة بأكملها في منطلقه ومنتهاه، وفي مقدّماته ونتائجه.

ويحاول هذا المذهب الذي أصبح اليوم شائعا ذا سطوة أن يجد لنفسه جذورا في بعض مذاهب الماضي فيما تعارضت فيه مع رأي ابن تيمية، فينطلق من أنّ لأفعال الإنسان قيمة ذاتية ثابتة، ويرتّب على ذلك أنّ العقل قادر على الكشف عن تلك القيمة والإخبار بها كما ذهب إلى

ذلك المعتزلة ومن وافقهم من أهل التحسين والتقبيح العقليين، ولكنّه يطوّر هذا القول في اتّجاه آخر مناقض لاتّجاه أهل التحسين، إذ يجعل العقل لمّا كانت له القدرة على التقييم هو الذي له صلاحية التشريع مستقلاً عن الوحي، سواء في حال وروده أو في حال عدم وروده، فإذا العقل يصبح هو المشرّع المستقلّ الموجب للأفعال أمرا ونهيا، وإذا الوحي يُهدر تشريعه فلا يبقى له حكم ملزم بالأفعال في شؤون الحياة الجماعية على وجه الخصوص. وقد تسمّى هذا المذهب بأسماء متعدّدة، وانضوت تحته نحل مختلفة، ولعلّ ما يجمع أسماءه ويشمل نحله هو ما يعرف اليوم بمذهب العلمانية، سواء تسمّى من شملهم هذا المذهب واقعا بهذا الاسم وارتضوه، أو لم يتسمّوا به ولم يرتضوه، فإنّهم جميعاً ينطلقون من مبادئه وينتهجون نهجه.

ومع أنّ أصحاب هذا المذهب يلتقون في النتيجة من مذهبهم، وهي إهدار الوحي وإحلال العقل محلّه في التشريع، فإنّهم يختلفون في المبرّرات التي أوصلتهم إلى هذه النتيجة. فبعضهم يرى مبرّر ذلك في أنّ تشريع الوحي هو تشريع زمني مرتبط بزمن نزوله، فإيجابه إنّما هو إيجاب في دائرة ذلك الزمن، وأمّا في الأزمان اللاحقة فإنّ إيجابه يتعطّل، ويصبح الإيجاب من دور العقل وحده[1]. وبعضهم يجعل مبرّره تأويلاً لغوياً يجنح به في فهم لغة النصّ الديني في أمرها ونهيها إلى رموز باطنة لا صلة لها

---

[1] ممن ينتمي إلى هذه الوجهة: حسن حنفي (راجع مثلا كتابه: التراث والتجديد)، وفرج فودة (راجع مثلا كتابه: الحقيقة الغائبة)، ومحمد أركون (راجع مثلا كتابه: قضايا في نقد العقل الديني).

بالدلالات المعهودة للّغة، وينتهي الأمر إلى إهدار الإيجاب المفهـــوم مـــن دلالات الأمر والنهي بمقتضى دلالات اللغة العربية وقوانينها[1].

وبعضهم يجعل مبرّره في تأويل فلسفي انتهى به إلى أنّ دلالة اللغة من الأمر والنهي ليست هي دلالة يحملها النصّ في ذاتـــه علـــى ســـبيل الديمومة والثبات، وإنّما هي دلالة يقتضيها ما يضفيه العقل القارئ مـــن تلقاء ذاته بحسب مكوّناته على ذلك النصّ من المعاني، فيصـــير الإلـــزام النصّي إذن ليس إلاّ إلزاما بما يمليه العقل القارئ بصفة مبدئيّة[2].

وبالإضافة إلى كون هذا العائق الذي أسهم بقسط كبير في تعطيل انطلاقة الحركة الاجتهادية الشرعية يمثّل عائقا قويّـــا في ذاتـــه بصـــنعته المذهبية المبنية على قوّة المنهج العقلي المستفاد من المنهج الغـــربي، فقـــد أصبحت له سطوة إضافية، وذلك لانتصاره في تدعيم نفسه وإنفـــاذ رؤاه بالسلطان السياسي الذي قام في البلاد الإسلامية منذ نشـــأت الدولـــة الحديثة على مبدإ العلمانية، فأصبحت هذه الدولة تعطّل في سياسة الحياة العامّة ما يوجبه الشرع، وتنفذ ما يوجبه العقل بتطبيق القانون الوضعي، فأصبح إذن رأي ابن اتيمية في تقدير الأفعال وما يقتضيه مـــن إصـــلاح الفكر الشرعي ليندفع العقل الإسلامي نحو الاجتهاد يواجه هذا العـــائق المتمثّل في العلمانية بسطوة مذهبية وسطوة سياسية معا، وهو ما كان من الأسباب الأساسية في إعاقة انطلاقته ليأخذ مداه المطلوب.

إنّ رأي ابن تيمية في تقدير الأفعال كما جمع فيه بين انطلاقة العقل لينظر في الأسباب ويقيّم الأفعال، وبين حكم الشرع إيجابا وجزاء لم يكن

---

[1] ممن ينتمي إلى هذه الوجهة : محمد عصفور (راجع مثلا كتابه: القرآن والكتاب).

[2] ممن ينتمي إلى هذه الوجهة: نصر حامد أبو زيد (راجع مثلا كتابه: النصّ السلطة، الحقيقة)

يقف به عند حدّ ذاته نظماً نظرياً، وإنّما كان يبغي منه ما يفضي إليه من إصلاح عقدي ومنهجي شرعي، ولذلك فإنّه كما رأينا أدرجه في سياق إصلاحي، وقد كان هذا الرأي برغم ضعف في ترابط بعض مفاصله يحمل في ذاته قوّة تأثير إصلاحي، إذ هو قام على معادلة يُعطى فيها للعقل مداه بما أتاح له من دور للاستكشاف وفق قانون الأسباب، ويُعطى فيها للشرع سلطة الحكم لضمان الهداية، وبهذه القوّة التي تلافت ضعف الآراء السابقة في ذات القضية أثمر هذا الرأي إصلاحاً بدا في مجمل منهج ابن تيمية نفسه في فكره النظري وفي اجتهاداته الفقهية العملية، وأثمر أيضا ثماراً صالحة بعد ذلك كما ظهر في محطّات عدّة من تاريخ الثقافة الإسلامية، إذ معظم حركات الإصلاح التي نشأت في هذا التاريخ كانت في مرجعيتها تمتّ بسبب على نحو أو آخر إلى إصلاح ابن تيمية في هذا الشأن.

وبسبب من الظروف التي أحاطت بسيرورة هذا الرأي، والعراقيل التي اعترضت سبيله كانت الممانعة له قويّة بحيث حجزته عن أن يأخذ مداه في الإصلاح، ومع ذلك فإنّه ما زال يُعتبر رأياً قادراً إذا ما وقع تفعيله على أن يثمر في الفكر الإسلامي إصلاحاً يدفع به بعيداً في تصحيح مفاهيم العقيدة بناء على حقيقة التوحيد، وفي الحركة الاجتهادية الشرعية التي تصوغ من الشرع الملزم حلولاً لمستجدّات الحياة بناء على أسبابها، لتصبح حياة ثريّة منتجة شاهدة على الناس ملتزمة بشرع الله تعالى.

ثبت المراجع

ــ الآمدي (أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد، ت 631 هــ).

1 ــ الإحكام في أصول الأحكام، ط دار الكتب العلمية، بيروت **1983**.

2 ــ غاية المرام، تحقيق: حسن محمود، ط مجلس الشؤون الإسلامية، القاهرة **1971**.

ــ الأنصاري (عبد العلي محمد بن نظام الدين، ت 1225 هــ).

3 ــ فواتح الرحموت بشرح مسلّم الثبوت، ط بولاق، القاهرة **1322** هــ.

ــ الإيجي (عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، ت 756 هــ).

4 ــ المواقف، ط بولاق، القاهرة **1913** هــ.

ــ البخاري (عبد العزيز بن أحمد علاء الدين، ت 730 هــ).

5 ــ كشف الأسرار عن أصول البزدوي، ط دار الكتاب العربي، لبنان **1974**.

ــ البزدوي (علي بن محمد بن الحسين، ت 482 هــ).

6 ــ الأصول (بهامش كشف الأسرار)، ط دار الكتاب العربي، لبنان **1974**.

ــ ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم تقيّ الدين، ت 728 هــ).

7 ــ درء تعارض النقل والعقل، ط جامعة الإمام، الرياض **1401**هــ

8 ــ مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن العاصمي، ط الرياض **1381** هــ.

ــ أبو زهرة (محمد).

9 ــ ابن تيمية، ط

ــ الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، ت 548 هــ).

10 ــ نهاية الأقدام في علم الكلام، تحقيق: ألفريد جيوم، ط أكسفورد **1931**.

ــ ابن عاشور (الإمام محمد الطاهر، ت 1973).

11 ــ مقاصد الشريعة، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، ط دار النفائس عمّان 1999.

ــ ابن عبد الشكور (محبّ الله البهاري الهندي، ت 1119 هـ).

12 ــ مسلّم الثبوت، ط بولاق، مصر 1322 هـ.

ــ الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد، ت 505 هـ).

13 ــ المستصفى، ط بولاق، مصر 1322 هـ.

ــ القاضي عبد الجبار (بن أحمد بن خليل، ت 415 هـ).

14 ــ شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ط وهبة، القاهرة 1965.

15 ــ المغني، ط الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1965.

ــ ابن القيّم (أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، ت 751 هـ).

16 ــ مفتاح دار السعادة، ط مطبعة السعادة، مصر 1323 هـ

ــ محمد عبده.

17 ــ رسالة التوحيد، ط5 دار إحياء العلوم، بيروت 1985.

ــ محمد بن عبد الوهاب (ت 1792).

18 ــ مجموعة التوحيد، ط الرياض (دون تاريخ).

ــ النجار (عبد المجيد عمر).

19 الشهود الحضاري للأمّة الإسلامية، ط دار الغرب الإسلامي، بيروت 1999.

الفصل الثالث

البعد العقدي لبنية الإنسان في فكر النورسي

تمهيد*:

تتوقّف المذاهب الاجتماعية والحركات الإصلاحية في نجاحها وفشلها إلى حدّ كبير على صوابها وخطئها في تقديرها لحقيقة الإنسان، ولا غرو، فإنّ الإنسان هو المادّة التي تعالجها تلك المذاهب والحركات بالتغيير، وهو ما يستلزم المعرفة الصّحيحة بحقيقته في أبعادها المختلفة، حتّى يكون التعامل معه على أساس تلك الحقيقة، فتثمر المعالجة بما يتّفق مع الغايات المنشودة.

وحينما يحدث الخطأ في تقدير حقيقة الإنسان، فإنّ المآل يكون الفشل الذّريع، ولعلّ من أوضح الشواهد على ذلك وأقربها زمنا منّا المآل الذي آل إليه المذهب الشيوعي، حيث قُدّر الإنسان فيه على أنّه ذو بعد

* ألقي هذا البحث في ندوة "بديع الزمان النورسي" التي أقامها المعهد العالمي للفكر الإسلامي و مركز بحوث رسائل النور بعمّان سنة 1997.

واحد هو البعد المادّي في حقيقته تكوينا وغاية ومصيرا، فانهار المذهب دون تحقيق ما رسم من آمال في تحقيق الخير والسعادة للنّاس.

وإذا كانت المذاهب والحركات تسعى دوما لأن تقيم مشاريعها على تقدير لحقيقة الإنسان الذي تقوم لمعالجة أوضاعه، فإنّها تكون أحيانا كثيرة في تقديرها لتلك الحقيقة جارية على نحو من التلقائيّة التي تسري فيها التّصوّرات من تلقاء المعتقدات الدّينيّة أو المبادئ الفلسفية في غير تقدير مصنوع بالنّظر يفضي إلى صورة متكاملة للإنسان في أبعاده المختلفة فيما يشبه العلم المستقلّ أو الفرع المتميّز من علم من العلوم. ولكنّها قد تكون أحيانا أخرى جارية في التّقدير على أساس من الصّنعة المستقلّة لفرع علميّ يختصّ بتقرير حقيقة الإنسان بصفة شاملة، وهو ما انتهت إليه المذاهب الغربية الحديثة التي أصبحت تقوم في بعدها الفلسفي وفي نظمها التطبيقيّة على ما يسمّى بعلم الإنسان، ذلك الذي أصبحت الحضارة السائدة اليوم تقوم عليه.

والثقافة الإسلامية وما أثمرت من حضارة، كانت هي أيضا متأسّسة على تصوّر لحقيقة الإنسان، ولكنّه كان تصوّرا ساريا في الأذهان على سبيل التلقائيّة، مضمّنا في اليقين بالمعتقدات الدّينيّة، ولم ينشأ[1] في تلك الثقافة تصوّر للإنسان مصنوع بالنّظر المستقلّ فيما يشبه الفرع العلمي المتميّز الذي يوازي سائر الفروع العلميّة الأخرى ، ونحسب أنّ سبب ذلك هو عدم قيام الدّاعي لهذه الاستقلالية، فقد كانت العقيدة

1 يمكن أن يستثنى من ذلك ما دوّنه الراغب الأصبهاني في كتابه " تفصيل النشأتين وتحقيق السعادتين" فقد خصّصه لبحث الإنسان ، وفصّل فيه حقيقته في أبعادها المختلفة بتأصيل قرآني فيما يُعدّ طفرة في سياق الثقافة الإسلامية في هذا الموضوع.

الإسلامية في مجملها بما تحمل في ثناياها من تقـــدير للإنســـان في بعـــده التّكويني والغائي كافية لكي يتأسّس عليها المشروع الحضاري الذي أُنجز محقّقا للإنسانية الخير العميم بناء على ما تحمله تلك العقيدة في ثناياها من تقدير للحقيقة الإنسانية.

ولكنّ الثقافة الإسلامية اليوم أصبحت في وضع غير الوضع الذي كانت عليه عهد الازدهار؛ إذ هي في هذا الوضع غدت في تدافع شـــديد مع مذهبيات عاتية، مسلّحة من بين ما هي مسلّحة به بفلسفة متكاملـــة للإنسان في أبعاده المختلفة، وعلى تلك الفلسفة تُبنى المذاهب والمشـــاريع النظريّة والتطبيقيّة، وذلك ما يقتضي أن يتأسّس في الثقافة الإسلامية فرع علمي يختصّ بتقرير حقيقة الإنسان تقريرا مستقلاّ قائما بذاتـــه، يتأصّـــل على حقائق العقيدة الإسلامية، ويفرّع بالنّظر المصنوع تلك الحقيقـــة إلى أبعادها المختلفة، ليكون ذلك الفرع العلمي مرجعيّة بيّنة المعـــالم يرشّـــد مشروع التحضّر الإسلامي، ويطاول الثقافات في مجال التدافع الحضاري العامّ الذي تقوم سوقه اليوم محتدمة[1].

وفي سبيل تأسيس علم للإنسان من منظور إسلامي كفرع علمي مستقلّ يكون من الضّروري الرّجوع إلى التـــراث الثّقـــافي الإســـلامي للاستفادة منه في هذا الموضوع، فهذا التّراث وإن لم يكن كما أشرنا قـــد اشتمل على نظر مصنوع مستقلّ بموضوع الإنسان، فإنّه لم يُعدم بيانـــات في هذا الخصوص على قدر كبير من الأهمّيّة[2]، فيكون جمعهـــا وترتيبـــها

---

1 راجع شرحا أوسع لهذه الفكرة في مقدّمة تحقيقنا لكتاب " تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين " للراغـــب الأصبهاني (ط دار الغرب الإسلامي، بيروت 1988)

2 يمكن أن نذكر في هذا الخصوص ما ورد في المدوّنة العقدية الواسعة للقاضي عبد الجبّار المسمّاة بـــ " المغني في أبواب التوحيد والعدل " ، وذلك في أجزاء ومواطن متعدّدة ، وخاصّة في الجزء 11 / 309 وما بعدها (ط الدار

وشرحها مادّة مساعدة على الانطلاق في صناعة علميّة مستقلّة لموضوع الإنسان، قائمة على أساس عقدي، وتنبني إذن هذه الصّناعة على تعاليم الوحي تأسيساً، وعلى بيانات التراث إثراءً واستئناساً [1].

وإسهاما في تحقيق هذا الغرض فإنّنا نحاول ،تالياً، أن نستجلي ما في تراث بديع الزمان النورسي من بيانات متعلّقة بتصوّره لعنصر من عناصرحقيقة الإنسان، وهو عنصر " البنية الإنسانية في دلالتها العقدية "، تمهيدا بالعوامل التي أدّت به إلى بحث موضوع الإنسان عامّة، والموجّهات الأساسية التي وجّهته فيه، ثمّ تفصيلا للمحاور التي نظمت آراءه وتصوّراته في ذلك العنصر من حقيقة الإنسان عامّة.

1 ـ العوامل والموجّهات:

القارئ لتراث بديع الزمان النورسي متمثّلاً في مؤلّفاته ورسائله وخطبه وتأمّلاته، يلحظ اهتماماً كبيراً بقضيّة الإنسان، فهو وإن لم يكن حسب علمنا قد خصّص مؤلّفاً مستقلاً لهذا الموضوع، فإنّه تناوله بالبحث

= المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1965). ونذكر أيضا ما دوّنه الصّوفية في مبحث الإنسان الكامل، وما دوّنه الفلاسفة في مبحث النفس.

1 شعورا منّا بأهمّية هذا الأمر كانت لنا محاولة في إنشاء سلسلة من خمس حلقات بعنوان "الإنسان في العقيدة الإسلامية"، وقد نشرت منها حلقتان:(1) مبدأ الإنسان،(2) قيمة الإنسان (ط دار الزيتونة للنشر، الرباط 1996) وفي الطريق إلى النشر إن شاء الله الحلقات الثلاث الباقية، وهي : (3) قوام الإنسان (4) مهمّة الإنسان (5) مصير الإنسان.ونذكر في هذا الصّدد أنّ دراسات عدّة بدأت منذ زمن تظهر في الثقافة الإسلامية تندرج في هذا السياق، لما يدلّ على أنّ علما جديدا هو علم الإنسان من منظور إسلامي في طور التشكّل، ونذكر من ذلك على سبيل المثال: الإنسان في القرآن للعقّاد، ومقال في الإنسان لعائشة عبد الرحمن، وآدم عليه السلام للبهي الخولي، والإنسان والقرآن لمرتضى مطهّري، والإنسان والكون لأبي الوفا الغنيمي التفتزاني، وحقيقة الإنسان بين القرآن وتصوّر العلوم لأبي اليزيد العجمي.

في مواطن عديدة ومناسبات مختلفة [1] ، ويشعر القارئ بأنّ ذلك التناول كان تناولاً مقصوداً بالأصالة وليس عرضياً طارئاً؛ إذ هو بالإضافة إلى كثرة المواطن التي تعرّض فيها بالبحث لقضيّة الإنسان تراه في بحثه يفصّل القول تفصيلاً، ويتناول فيه الموضوع بشمول، ويؤصّل فيه رؤاه في تعاليم الوحي، ويدافع مخالفات الرّأي من الثقافات الأخرى بالاستدلال، وكلّ ذلك دالّ على أنّ النورسي كان ينزع إلى تأسيس رؤية إسلامية متكاملة لحقيقة الإنسان، وإن لم تكن تلك الرّؤية قد حظيت عنده بمؤلّف مستقلّ، وربّما كان ذلك بسبب من منهجه في التّأليف الذي نحا في عمومه منحى الإرشاد الإصلاحي ممّا اقتضى منه مسلك المقالة التي تتوخّى المناسبات أكثر ممّا اقتضى مسلك التّأليف المطوّل المتكامل في القضايا المراد بيانها.

ولعلّ من أهمّ العوامل التي دفعت بالنّورسي إلى هذا الاهتمام بقضيّة الإنسان فيما يشبه الريادة بالنسبة للثقافة الإسلامية الحديثة ما كان عليه من منزع صوفي عميق انتهت إليه حياته الروحية، فقد كان بذلك المنزع يستشعر بعمق حقيقة الإنسانية التي هي المَجْلى الأكبر لتحقّق الصّفات الإلهية، فهو إذن الرّابط الأمتن بالله تعالى، ويكون الاشتغال فيها بالتّأمّل والنظر والبحث ضرباً من ضروب العبادة العالية الواصلة بالله تعالى.

ولا يبعد أن يكون من عوامل ذلك أيضاً ما انخرط فيه بديع الزمان انخراطاً كلّياً من مشروع الإصلاح الإسلامي الذي يستهدف إصلاح

---

1 راجع تلك المواطن في: النورسي ــ كلّيات رسائل النور، وهي في أربعة أجزاء: (1) الكلمات، (2) المكتوبات، (3) اللّمعات، (4) الشعاعات: الفهارس، مادّة: إنسان (ترجمة إحسان قاسمي نشر دار سوزلر للنشر، استانبول 1992)

الذّات الإنسانيّة الفردية، كما يستهدف البعد الجماعي للإنسان متمثّلا في الهيئة الاجتماعية العامّة، وكلّ ذلك يستلزم أوّل ما يستلزم التّعمّق في فهم حقيقة الإنسان على أساس إسلامي ليكون ذلك منطلقاً للإصلاح المبتغى منه تحقيق النّهضة على أسس إسلامية أيضاً .

وقد وافى النورسي في تبشيره الإصلاحي زمن عنفوان الهجمة الثقافية الغربية متأسّسة في بعدها الفلسفي والحضاري على تصوّر متكامل للإنسان مبنيّ على اعتباره الكائن ذا البعد المادّي في تكوينه وغايته ومصيره، وهو ما أدّى فيما أدّى إلى كوارث حلّت بالإنسان من حيث كان يُبتغى إسعاده، وقد عايش هو بذاته من تلك الكوارث حربين عالميتين، بل طاله شخصيًا من مآسيها شيء كثير مع من طال من ملايين البشر، فكان ذلك عاملاً أيضاً كي يتأمّل النورسي بعمق في حقيقة الإنسان، ويخرج من ذلك بتصوّر لتلك الحقيقة يرى أنّه كفيل بجلب الخير للإنسانية، ودرء الشرّ عنها.

ومن مجمل هذه العوامل، وتأسيساً على تعاليم الوحي التي كان موصولاً بها على حبل متين، تكوّنت الموجّهات العامّة التي وجّهت النّورسي في بياناته لحقيقة الإنسان، وحدّدت معالم تصوّراته فيها، فكانت منطبعة بتلك الموجّهات في ذاتها وفي أسلوبها، بحيث يساعد تبيّنها على فهم الصّورة التي رسمها النورسي للإنسان في أركانها المختلفة من حيث المحتوى ومن حيث الأسلوب على حدّ سواء.

أ- أصول العقيدة:

أوّل تلك الموجّهات هو أصول العقيدة الإسلامية فيما يتعلّق بحقيقة الإنسان، فقد كان النورسي يتّخذ مرجعيته في هذا الموضوع دوما من نصوص القرآن والحديث، منها ينطلق وإليها ينتهي، وعليها يؤسّس كلّ بيان، بل لقد كانت أكثر بياناته وتقريراته في طبيعة الإنسان ومهمّة وجوده ومصيره استنتاجات استخرجها من التأمّل في آيات قرآنية فجرت مجرى التّفسير لها، وهو ما حفلت به رسائل النّور التي كان في الغالب يصدّر كلاّ منها بآيات قرآنية، ثمّ ينطلق في شرحها والاستنتاج منها ليبني على أساسها تصوّره لحقيقة من حقائق الإنسان.

ب- تقوية الذات:

كان النورسي يقف على سبب من أسباب التخلّف الذي يعوق المسلمين عن الانطلاقة الحضارية، وهو المتمثّل في الشّعور بالهزيمة النفسيّة التي أفضت إلى أن يرى المسلم نفسه صغيرا ضعيفا، وينتهي به الأمر إلى أن تهتزّ ثقته بذاته الإنسانية، فرأى أن لا بدّ من أن يتجاوز وضعه الحضاري المتخلّف بالمبادرة والإقدام اللّذين لا ينشآن إلاّ من الشعور بقوّة الذّات الإنسانية فيه، فاستدعى ذلك منه أن يتّجه في نطاق مسلكه الإصلاحي إلى التبشير بصورة للإنسان، وخاصّة الإنسان المتحقّق بمعرفة الله على أنّه الأقوى في معرض الموجودات الكونية، والأعلى شأنا من بينها، ليتجاوز المسلم المنهزم داخليا بهذا التّصوّر هزيمته، وينطلق في مسيرة البناء.

ج- دفع التصوّر الغربي:

ذلك لما رأى النورسي من انحراف خطير في تقدير حقيقة الإنسان في الثقافة الغربية التي كانت لها صولة شديدة الوقع في زحمة التدافع الحضاري، والتي منها صُنعت الحضارة السائدة في تطبيقاتها المادّية والمعنوية المختلفة، ففي تلك الثقافة اختُزلت حقيقة الإنسان في بعد وحيد هو البعد المادّي، سواء في طبيعة تكوينه أو في مهمّة وجوده أو في مصيره، و ذلك المفهوم الذي بشّرت به المذاهب المادّية على اختلاف ألوانها في إغراء بما تحقّق من رفاه مادّي كان له أثر مدمّر على الحياة الرّوحيّة للإنسان، فإذا هي حياة الحيرة والقلق في مستوى الأفراد، وإذا هي علاقات الاستعمار والحروب في مستوى الهيئة الاجتماعية البشرية العامّة.

إنّ ذلك كلّه استدعى من النورسي في سبيل مدافعة هذه الصّورة للإنسان وما أثمرت من ثمار مرّة أن يؤصّل لصورة أخرى يبنيها على الحقيقة القرآنية، ويبشّر بها النّاس عامّة والمسلمين خاصّة لتثمر في ذات الفرد الطّمأنينة والأمن، وتثمر في المجتمع البشري السلم والتعاون على التعمير؛ ولذلك فقد كان في بياناته المختلفة لحقيقة الإنسان ينتهج منهج العرض المزدوج لكلّ من الرّؤية القرآنية لحقيقة الإنسان والرّؤية الفلسفيّة المعبّرة عن وجهة الثقافة الغربيّة، مبيّناً بالاستدلال وجوه الحقّ في الأولى ووجوه الباطل في الثانية [1]، ليصبح ذلك إحدى الموجّهات في تقديره لحقيقة الإنسان تكويناً وغايةً ومصيراً كما أراد أن يؤصّلها في العقيدة الإسلامية.

---

1 راجع في هذا المنهج المقارن على سبيل المثال: النورسي ــ الكلمات : 640 وما بعدها.

2 ـ البعد العقدي للتّكوين الإنساني:

من بين العناصر العديدة المندرجة ضمن قضيّة الإنسان أولى النورسي أهمّية خاصّة للتّكوين الإنساني في أبعاده المادّيّة والرّوحيّة، فقد خصّص لذلك حجماً كبيراً في نطاق ما خصّص لقضيّة الإنسان عامّة. وإذا كان تناولُ هذا العنصر من قِبل الباحثين في موضوع الإنسان أمراً مألوفاً، فإنّ النّورسي بحث فيه بمنهج يحمل من ملامح الجدّة والابتكار ما لا نجده عند غيره إلاّ في الأقلّ بإشارات عارضة، أمّا هو فقد كان عنده منهجاً مطّرداً يكاد لا يتخلّف في أيّ موطن من مواطن البيان للتّكوين الإنساني، ممّا يدلّ على أنّه كان يقصد إليه قصداً، ويهدف منه إلى أهداف مخصوصة يريد أن يحقّقها في نطاق خطّته الإصلاحيّة العامّة. ونبيّن فيما يلي ملامح ذلك المنهج، ثمّ نعرض نماذج من المسائل التي أدرجها فيه متعلّقة بالبنية الإنسانية.

أ ـ ملامح المنهج:

ويتمثّل ذلك المنهج في الرّبط المستديم بين الآيات التّكوينيّة في طبيعة الإنسان الجسمية والرّوحية وبين الدّلالات العقديّة لتلك الآيات، بحيث تُعرض كلّ آية من تلك الآيات في معرض البيان لبعدها العقدي الذي هو مرتبط بها ارتباطاً مكيناً في أصل الغاية من خلقها، كما هو مرتبط بها في الوظيفة الحياتيّة التي أُنيطت بالإنسان. إنّ التّكوين الإنساني بعناصره المختلفة يغدو في هذا المنهج عند النورسي يشبه أن يكون رمزاً قيمته ليست في ذاته بقدر ما هي فيما يرمز إليه من أبعاد عقدية، وبالتّالي

فإنّ وجوده الحقيقي ليس إلاّ في تأديته إلى ما يدلّ عليه من المعاني ويرمز إليه من الأبعاد.

وغاية النورسي من هذا المنهج في شرح عناصر التكوين الإنساني تندرج ضمن غايته في الاهتمام بشرح حقيقة الإنسان عامّة، مع خصوصيّة في نطاق ذلك الاهتمام، فالرّبط بين آيات التّكوين الإنساني وبين المدلولات العقدية لتلك الآيات حينما تصبح ثقافة أصيلة في تصوّر المسلم لحقيقة الإنسان، فإنّ من شأنه أن يجعله دائم الاستحضار لأبعاد الغيب، فيرتفع في أخلاقه وتصرّفاته عن أن يمارس صغائر الأعمال، إذ يرتفع به ما يستحضر من رفيع المعاني عن أن يستعمل آلاته التكوينيّة في غير ما يناسب مدلولاتها العقدية من رفيع السلوك في القول والعمل، فينتهي الأمر إذن بهذا المنهج إلى الترقّي في الممارسة من صغائر الأعمال إلى كبارها.

وحينما يرتبط في تصوّر المسلم أيضا آيات تكوينه بمدلولاتها، فإنّه يغدو ناظرا إلى نفسه بعين الاستعظام، إذ تلك الآيات في مظاهر ضعفها وقوّتها على حدّ سواء ليست إلاّ وسائل لغايات عظمى، ورموزا لمعان عليا، فقيمتها إذن ليست في ذاتها بقدر ما هي في غاياتها ومدلولاتها، وذلك من شأنه إذا ما صار يقينا في النفس أن يشعر برفعة الذّات وقوّتها، وأن ينفض ما عسى أن يرين على القلوب من الشعور بالضّآلة والهزيمة، وتلك ما كانت حالا للمسلم الذي عالجه النورسي بالإصلاح، إذ هو منهزم حضاريا ومستضعف لذاته نفسيا، فهذا المنهج من شأنه أن يقوّي في المسلم الشّعور بالذّات، ويجعله يتجاوز العطالة النّاشئة من ذلك

الاستضعاف لينطلق بما يشعر من قوّة الذّات في طريق المبادرة والفعل لينجز التعميرفي الأرض.

إنّ هذا المنهج إذن هو منهج ذو بعد إصلاحي، وليس هو مجرّد آلية من آليات التحليل لشرح الحقيقة المجرّدة للإنسان، إذ قد وظّفه النورسي لإصلاح ما بذات المسلم الذي كان يتّجه إليه بالخطاب، ليحوّل إرادته من صغائر الغايات والأعمال إلى كبارها، ويحوّل ما بنفسه من شعور بالضّعف إلى شعور بالقوّة، وتلك كلّها شروط ضروريّة لتجاوز التّخلّف الذي كان عليه المسلمون ضاربا في الأعماق من نفوس الأفراد، والانطلاق في طريق النهضة التي لا تبدأ إلاّ من قوّة الفرد متمثّلة في استشعار رفعته قيمةً وغايات.

وفي نطاق هذا المنهج بأهدافه الإصلاحية تناول النورسي بالبيان عناصر متعدّدة من تكوين الذّات الإنسانية في بعدها المادّي والروحي، فإذا هو في كلّ مناسبة يتعرّض فيها بالشّرح لحقيقة الإنسان لا يفتأ يتطرّق إلى جانب من جوانب تكوينه في أعضائه الظّاهرة والباطنة، وفي غرائزه وطبائعه، وفي استعداداته وقدراته، وفي مظاهر ضعفه وقوّته، وفي آماله وأشواقه الرّوحيّة، فيشرح آيات الخلق في تلك الجوانب، ثمّ يخلص سريعا إلى المقصد من ذلك الشرح، ليبيّن الدّلالة العقدية لتلك الآيات، ويوجّه الأنظار من ظواهرها المشهودة إلى أبعادها الغيبيّة، فيتحوّل الهمّ من الانشغال بالمقتضيات الصّغيرة لتلك الظّاهر إلى المقتضيات الكبيرة لأبعاد الغيب، ويكبر إذن الهدف فتكبر معه الجهود والأعمال، وتحدث حركة النّهوض. وإذا كانت الآيات التّكوينيّة في ذات الإنسان كما تناولها النورسي مرتبطة بأبعادها العقدية كثيرة متنوّعة، فإنّ بعضا منها تتجلّى فيه

بصفة أكثر وضوحاً وأبين غاية هذه المنهجيّة الرّابطة بين الظّاهر المشهود والبعد الغيبي، وذلك ما نعرضه تالياً.

ب ـ الرّمزية العقدية لكينونة الإنسان:

يعمد النورسي قبل التفصيل في عناصر التكوين الإنساني من حيث دلالاتها العقدية إلى تناول الكينونة الإنسانية جملة وبقطع النّظر عن تفاصيلها بالبيان من هذا المنظور المنهجي، فيشرح الكيان الإنساني من حيث هو موجود من موجودات الكون ذو طبيعة متّصفة بالوعي والمسؤولية شرحاً يستطلع فيه ما وراء هذه الكينونة في جملة الطّبائع التي رُكّبت فيها من مدلولات تتجاوز كينونتها الظّاهرة إلى حقائق غيبيّة.

وفي هذا النّطاق يذهب في بيانه إلى أنّ كينونة الإنسان التي يعبّر عنها بـ " ماهية الأنا " ليست حقيقتها الوجوديّة مستمدّة من ذاتها، وإنّما هي مستمدّة من خارجها، أي من واهب الوجود لها وهو الله تعالى، فدلالة وجودها لا تُلتمس في ذاتها، بل تُلتمس من واهب الوجود لها، إذ تلك الكينونة لا تعدو أن تكون رمزاً للوجود الحقّ، أو تابعاً من توابعه وظلاً من ظلاله. وفي هذا المعنى يرى النورسي أنّ على الإنسان أن " يفهم أنّ ماهيته حرفيّة، أي دالّة على معنى في غيره، ويعتقد أنّ وجوده تبعي، أي قائم بوجود غيره وبإيجاده، ويعلم أنّ مالكيته للأشياء وهمية، أي أنّ له مالكيّة مؤقّتة ظاهرية بإذن مالكه الحقيقي، وحقيقته ظلّية ليست أصيلة، أي أنّه ممكن مخلوق هزيل، وظلّ ضعيف يعكس تجلّياً لحقيقة واجبة حقّة "[1].

---

1 النورسي ــ الكلمات : 641

وفي سبيل مزيد من توضيح هذه الصّورة بطريق المقارنة يوازن النورسي بينها باعتبارها صورة لحقيقة الأنا الإنسانيّة جاءت تبشّر بها النّبوّة، وبين الصّورة التي جاءت تبشّر بها الفلسفة، وهي صورة تمثّل وجها مناقضا للوجه النّبوي، إذ الفلسفة " قد نظرت إلى (أنا) بالمعنى الأسمي، أي تقول: إنّ (أنا) يدلّ على نفسه بنفسه، وتقضي أنّ معناه في ذاته، ويعمل لأجل نفسه، وتتلقى أنّ وجوده أصيل ذاتيّ وليس ظلاّ، أي له ذاتيّة خاصّة به" [1]. فكينونة الإنسان هي إذن في الصّورة النبويّة رمز دالّ على غيره متقوّم في وجوده به، وهي في الصّورة الفلسفيّة وجود معناه في ذاته، وهو دالّ على نفسه بنفسه.

إنّ هذه الصّورة لحقيقة الكينونة الإنسانيّة ليست قيمتها في ذاتها فحسب، بل قيمتها أيضا فيما ينشأ عنها من آثار عمليّة في السّلوك الفردي والاجتماعي، وذلك ما كان النّورسي يعمل دوما على استنتاجه في مقام البرهان على حقّيّة تلك الصّورة من تلقاء الثمرة العملية بعدما يكون قد استدلّ عليها استدلالا نظريّا، وذلك في سبيل مزيد من ترسيخ هذه الصّورة في الأذهان فتحدث فيها التغيير المطلوب.

ومن الآثار العملية لهذه الصّورة الأثر المعرفي، فالإنسان لّما يكون معتبراً نفسه أثراً لله تعالى، متقوّما في وجوده به، ورامزا بكينونته إليه، فإنّه يفيض عليه من النّور ما يستطيع به أن يكشف عن الحقائق الكونيّة المحيطة به؛ إذ تلك الحقائق هي ذاتها مطبوعة بنفس ما الذّات الإنسانية مطبوعة به، فيفضي ذلك التّجانس إلى استقبال صحيح من قِبل النفس لمظاهر

---

1 نفس المرجع: 642

الكون، فتتمّ المعرفة الحقّ، وأمّا لو تصوّر الإنسان حقيقة نفسه بالصّورة الفلسفيّة فإنّ ذلك من شأنه أن يجعله " يتخبّط في درك جهالة مركّبة حتى لو علم آلاف العلوم والفنون؛ ذلك لأنّ ما تتلقّفه حواسّه وأفكاره من أنوار المعرفة المبثوثة في رحاب الكون لا يجد في نفسه مادّة تصدّقه وتنوّره وتديمه، لذا تنطفئ كلّ تلك المعارف، وتغدو ظلاما دامسا؛ إذ ينصبغ كلّ ما يرد إليه بصبغة نفسه المظلمة القاتمة، حتى لو وردت حكمة محضة باهرة فإنّها تلبس في نفسه لبوس العبث المطلق "[1]، وإذن فإنّ النّفس الإنسانيّة حينما يقع فيها أنّها ظلّ للوجود الأعظم فإنّها تستقبل الإشارات المعرفيّة الكونيّة بما يحوّلها إلى معرفة حقّ، أمّا حينما يقع فيها أنّها قائمة فِي وجودها بذاتها فإنّها تعجز عن ذلك الاستقبال، فتضطربت عليها المعارف، ويفوتها تحصيل الحقائق.

وفي مجال الاعتقاد، فإنّ الصّورة النبويّة لكينونة الإنسان بما تقوم عليه من الرّمزيّة للموجود الأعلى تثمر في النّفس العبودية للّه الواحد، إذ هي بتلك الرّمزيّة والظّلّية تثمر في النّفس بالنّسبة لمن يؤمن بها إيمانا بـ" أنّ الغاية القصوى للإنسانية والوظيفة الأساسية للبشرية هي التّخلّق بالأخلاق الإلهية، أي التحلّي بالسّجايا السامية والخصال الحميدة التي يأمر بها الله سبحانه، وأن يعلم الإنسان عجزه فيلتجئ إلى قدرته تعالى، ويرى ضعفه فيحتمي بقوّته تعالى"[2]، وتلك هي العبودية لله تعالى في صورها العالية.

---

1 نفس المرجع : 639

2 نفس المرجع : 642

وأمّا الصّورة الفلسفيّة بما تقوم عليه من تقدير الإنسان قائماً بنفسه، فهي تفضي بل قد أفضت عند الفلاسفة بالفعل إلى أن اعتبروا" أنّ الغاية القصوى لكمال الإنسانية هي (التشبّه بالواجب) أي بالخالق جلّ وعلا، فأطلقوه حكماً فرعونياً طاغياً، ومهّدوا الطّريق لكثير من الطّوائف المتلبّسة بأنواع من الشّرك ... وذلك بتهييجهم الأنانية لتجري طليقة في أودية الشرك والضّلالة، فسدّوا سبيل العبودية لله "[1]. فتصوّر الإنسان نفسَه إذن كينونة تابعةً للوجود الحقّ وظلاًّ له، يفضي إلى السّعي في التّخلّق بأخلاق الله، وهو ما ينتهي إلى التّوحيد الحقّ، وتصوّرها كينونة قائمة الذّات يفضي إلى السّعي في " التّشبّه بالواجب " كما هو شعار الفلاسفة، وهو ما ينتهي إلى الشّرك.

وفي المجال الاجتماعي تثمر الصّورة النبويّة لكينونة الإنسان بقوامها الرّمزي ثقافة التعاون بين النّاس تصوّراً وعملاً؛ وذلك لأنّ التبعيّة للموجود الأعلى تفسح للتّابعين من أفراد النّاس أن يتكاملوا فيما بينهم بالتعاون، إذ هم متساوون في تلك التّبعيّة التي تكسر فيهم الأنانية الفرديّة، ذلك العائق الأكبر دون التعاون، والدّافع الأكبر للتّعادي والخصام.

وأمّا الصّورة الفلسفية التي تقوم فيها كينونة الإنسان بنفسها، فإنّها تفسح المجال لثقافة الصّراع، إذ تشعر كلّ ذات بأنّها قائمة بنفسها، فتتشبّع إذن بالأنانيّة التي تتولّد منها تلك الثقافة، " فأين هذا الدّستور القويم دستور التعاون وقانون الكرم وناموس الإكرام [النّاشئ من

[1] نفس المرجع : 642

الصّورة النبويّة لكينونة الإنسان] من دستور الصّراع الذي تقول به الفلسفة من أنّه الحاكم على الحياة الاجتماعية، علماً أنّ الصّراع ناشئ فقط لدى بعض الظّلمة والوحوش الكاسرة من جرّاء سوء استعمال فطرهم [بحسبان أنّ معناها في ذاتها، وأنّها تدلّ على نفسها بنفسها]"[1].

إنّ كينونة الإنسان كما شرحها النورسي في أصل وجودها، وفي مجمع طبيعتها بما هي كينونة رمزية، تستمدّ حقيقتها من خارج ذاتها، وتنتهي إلى الوجود الحقّ الذي هو الله سبحانه وتعالى، إذا ما أصبحت في صورتها تلك إيماناً راسخاً للفرد المسلم، فإنّها تثمر في نفسه النّزوع إلى سلوك المسالك الصّحيحة معرفياً وعقدياً واجتماعياً، وذلك ما دفع به إلى التبشير بهذه الصّورة في نطاق مسلكه الإصلاحي، استنتاجاً استدلالياً من القرآن الكريم، ودحضاً للصّورة المقابلة التي كانت الفلسفة الغربية تروّج لها، فتجد بعض القبول والتّأثير في قطاع من المسلمين.

3 ـ دلالة التكوين على قيمة الإنسان:

إنّ قيمة الإنسان كما يرى النورسي يمكن أن تقدّر من قراءة صحيحة لتكوينه في بعديه الجسمي والرّوحي، سواء بقراءة ذلك التكوين اقتصارا على نفس الذّات الإنسانية، أو مقارنة لها بسائر العناصر من الموجودات الكونية، فكلّ من هذه وتلك تفضي إلى علم بأنّ هذا الإنسان الذي أُعدّ في نفسه وفي نسبته من سائر الموجودات على هيئته المخصوصة التي هو عليها بأبعادها التركيبيّة والوظيفية ليس إلاّ على درجات عليا من

---

1 نفس المرجعجع : 644

الرّفعة وعلوّ الشّأن، بحيث يقوم ذلك التكوين مقام الشّاهد اليقيني على تلك الدّرجات العليا.

على هذه المنهجية جعل النورسي يثمّن قيمة الإنسان بقراءة آياته التّكوينية، بالنّظر إليها حيناً في حدود ذاتها بما صُنعت عليه من دقيق الصّنعة، وما أُضمر فيها من عظيم الطّاقات، وبالنّظر إليها حيناً آخر في صلاتها بموجودات الكون، من حيث استجماعها في التركيب لما تفرّق في الآفاق الواسعة العريضة، ومن حيث توافقها العنصري والكيفي مع مُركّبات الموجودات الكونية وأنظمتها في الحركة والتغيّر. وفي كلّ ذلك تراه يعرض المظهر التكويني عرضاً تصويرياً بسيطاً لكنّه دقيق، ثمّ يستخلص منه المغزى القيمي للإنسان، ليبيّن في الخلاصة أنّ هذا الإنسان تدلّ آيات تكوينه على رفعة شأنه وعلوّ مقامه، مدرجا ذلك كلّه في غرض إصلاحي نبيّنه بعد حين.

ومن الأمثلة على هذا المنحى النورسي في تقدير حقيقة الإنسان التّأكيد المتجدّد في بياناته لتكوين بنيته الظّاهرة والخفيّة على أنّ تلك البنية الدّقيقة الصّنعة إنّما هي المجْلَى الأعظم للصّنعة الإلهية، والمعرض الأكبر لصفاته تعالى وأسمائه الحسنى، فالله تعالى أحسن كلّ شيء خلقه، ولكنّ أعظم درجات حسنه إنّما هي تلك التي ظهرت في تركيب الإنسان، حتى غدا هذا التركيب هو أعظم درجات التّجلّي لصفاته تعالى، وكفى بذلك علوّ قيمة للإنسان بين سائر المخلوقات، وكفى به رفعة في مقام العزّة والشرف، وفي ذلك يقول النورسي : " إنّ الإنسان بسرّ التوحيد صاحب

كمال عظيم بين جميع المخلوقات، وهو أثمن ثمرات الكون، وألطف المخلوقات وأكملها" [1].

والتركيب الإنساني قد أُودع فيه من عظيم القدرات ووفير الطّاقات، ومن لطيف الأسرار ودقيق الآلات ما ينبئ يقينا بأنّه أُعدّ لغايات عليا، وأُنيطت بعهدته مهامّ جسيمة تفوق الغايات والمهامّ التي خُلقت من أجلها جميع الكائنات الأرضية الأخرى، فقد " خلقه الله سبحانه على فطرة جامعة، لها من القدرة ما يثمر ألوف سنابل الأنواع، وما يعطي طبقات كثيرة بعدد أنواع سائر الحيوانات، إذ لم يحدّد سبحانه قوى الإنسان ولطائفه ومشاعره كما هو الحال في الحيوانات، بل أطلقها واهبا له استعدادا يتمكّن به من السياحة والجولان ضمن مقامات لا تحدّ، فهو في حكم ألوف الأنواع وإن كان نوعا واحدا، ومن هنا أصبح الإنسان في حكم خليفة الأرض " [2]، وكفى بمهمّة الخلافة من مهمّة عظيمة، وحيث كانت الخلافة هي المهمّة التي تقوم على العبادة، فتكون هذه أيضا غاية عليا هُيّئ الإنسان في تركيبه لإنجازها، فـ" فطرة الإنسان وما أودع الله فيه من أجهزة معنوية تدلاّن على أنّه مخلوق للعبادة " [3]، وفي خلاصة هذه الفكرة يقول النورسي: " فإنّ الإنسان لم يوهب له رأس مال العمر، ولم يودع فيه أجهزة إنسانية راقية إلاّ ليؤهّله ذلك على تأدية الوظائف الجليلة المذكورة " [4]. وقد استجمع الإنسان في تركيبه من العناصر ومن الهيئات الكيفيّة ما تفرّق في آفاق الكون، حتى غدا بذلك

---

1 النورسي ــ الشعاعات : 18 ، وراجع أيضا : المكتوبات : 426 ، 473 ، واللّمعات : 153

2 النورسي ــ اللّمعات : 258

3 النورسي ــ الكلمات : 20

4 نفس المرجع : 136

كخلاصة للعالم، أو كعالم صغير يحاكي في تكوينه ذلك العالم الكبير، ولمّا كان الإنسان على هذا النّحو من المحورية التكوينيّة للكون كلّه، وعلى هذا النحو من المركزية بالنّسبة لسائر الموجودات، فإنّه اكتسب العلوّ والرّفعة بالنّسبة للكون، كما تكتسب مستخلصات العطور الرّفعة بالنّسبة للنّباتات الكثيرة التي استخلصت منها، وأصبح تبعا لذلك سيّدا للكون، وأصبح ما في الكون مسخّراً وخادماً لأغراضه كما يكون الخادم في طاعة سيّده.

إنّ الله تعالى " إذا ما كتب — وهو الصانع المعجز المطلق — كتاب السماوات والأرض، ذلك الكتاب الضّخم في نسخة مصغّرة وهي الإنسان، وإذا ما جعل هذا الإنسان منتخباً وخلاصة كاملة لذلك الكتاب، فإنّه [أي الإنسان] سيملك ذلك الشرف والكمال والقيمة العالية "[1]، فهذه المركزيّة الكونية في التكوين الإنساني أكسبت الإنسان إذن قيمة إضافية في نسبته من الكون تؤكّد وتعزّز تلك القيمة التي أكسبته إيّاها طبيعته الذّاتية.

إنّ هذه المرتبة الرفيعة ذات التّحقّقات المختلفة التي حرص النورسي أيّما حرص على أن يبيّنها مدلولاً لتكوين الإنسان بالنّظر إلى ذاته وفي نسبته من الكون، إنّما كان ينحو في تبيانها منهجاً تربوياً إصلاحياً، ويوجّهها بذلك في تحقيق غايته القائمة على تغيير ما عليه المسلمون في ذوات الأفراد وفي هيئة المجتمع، فهو إنّما كان يبرز تلك الرّابطة الدّلالية بين تكوين الإنسان وقيمته ليشيع في النفوس بما تتشرّبه

---

[1] النورسي — الشعاعات :81 ، وراجع أيضا فكرة الإنسان العالم الصّغير ودلالاتها على قيمة الإنسان في : اللمعات : 19، 127، 473، 508، والشعاعات : 645، 702، والمكتوبات: 301

من يقين التّلازم بين الطرفين الشّعور الرّاسخ بقيمة الذّات وعلوّ الشّأن وجسيم المسؤولية، فإذا المرء لّما ينظر في نفسه ــ وهو النّاظر فيها في كلّ أحواله ــ يبقن من ملاحظة تركيبه بأنّه خُلق لأمر عظيم، وإذا هو بذلك اليقين يسعى في ممارسات عملية يبلغ بها من الجدّ والدّأب والإتقان ما يتناسب مع ما هو عليه من قيمة رفيعة، وما هو معدّ له من مهمّة جسيمة، وإذا هو أيضا ينصدّ عن أن يأتيَ الصّغائر من الأعمال، ويهدر جهده في سفاسف الأمور، إذ كيف وهو الرّفيع الشّأن يأتيّ ما هو صغير حقير؟

ذلك المعنى هو الذي عبّر عنه النورسي في منحى توجيهي إصلاحي إذ يقول: " أتحسبون أنّ مهمّة حياتكم محصورة في متطلّبات النّفس الأمّارة بالسّوء، ورعايتها بوسائل الحضارة إشباعا لشهوة البطن والفرج؟ أم تظنّون أنّ الغاية من درج ما أُودع فيكم من لطائف معنوية رقيقة، وآلات وأعضاء حسّاسة، وجوارح وأجهزة بديعة، ومشاعر وحواسّ متجسّسة إنّما هي لمجرّد استعمالها لإشباع حاجات سفلية لرغبات النفس الدّنيئة في هذه الحياة الفانية؟ حاش وكلاّ "[1]، إنّ خلق تلك اللّطائف والحواسّ والمشاعر إنما هو للقيام بمهمّة في الحياة أعلى وأسمى من ذلك كلّه، تلك هي مهمّة الخلافة القائمة على عبادة الله تعالى ترقيةً للذّات الإنسانية وتعميرا في الأرض.

4. البعد الأخروي في التكوين الإنساني:

إنّ التّكوين الإنساني في بعديه المادّي والرّوحي، حينما يُتأمّل بالنّظر الدّقيق بما يفوق لحظة وجوده الرّاهنة إلى الدّلالات الزّمنية لتركيبه، فإنّ

[1] النورسي ــ الكلمات : 136

ذلك التّأمّل يفضي إلى يقين بأنّ هذا التّكوين يمتدّ في دلالته الزمنية إلى ما يتجاوز مقدّراته من الحياة في هذا العالم المشهود إلى آماد أخرى من الحياة تمضي في الزّمن إلى ما هو أبعد من ذلك بكثير، وتلك هي حياة الخلود التي ليس لها نهاية. هذه فكرة انشغل بها النّورسي انشغالا كبيرا في مضمار شروحه لحقيقة الإنسان من حيث آياته التكوينيّة ودلالاتها العقدية، وخصّص لها في رسائله وخطبه وإرشاداته مساحة واسعة. وقد ركّز في تبيانها على جهتين أساسيتين من جهات تكوين الإنسان من حيث دلالة كلّ منهما على الحياة الأخرى، فكان إذن جاعلا البعث في الحياة الأخرى بعدا من أبعاد تكوين الإنسان.

والجهة الأولى من تينك الجهتين هي ما رُكّب عليه الإنسان من أجهزة مادّية وروحية، ومن استعدادات وقدرات، فهذه كلّها تبلغ في التّركيب الإنساني من دقّة الصّنعة وإتقانها، ومن القدرة على العطاء والكفاءة في الأداء، ومن طاقة الإنجاز وقوّة الفعل ما تتجاوز به آمادا بعيدة حاجات الإنسان ومطالبه في حياته القصيرة، فتلك الحاجات والمطالب يمكن أن تُلبّى بما هو أقلّ من ذلك بكثير من التّكوين الإنساني، فلماذا إذن أُضمرت في ذلك التّكوين من المقدَّرات أكثر بكثير ممّا يحتاجه الإنسان في حياته الدّنيويّة القصيرة لو كانت تلك الحياة تنتهي بالموت؟

يأتي جواب النورسي على هذا السّؤال بأنّ المقدّرات الواسعة للتكوين الإنساني إنّما هي دالّة دلالة القطع على أنّ حياة الإنسان ممتدّة في الوجود إلى ما بعد هذه الحياة الدّنيا، حيث يكون البعث والحشر والحساب ، ثمّ الخلود في حياة أبدية، وتلك المقدّرات الواسعة للتّكوين

الإنساني إنّما خُلقت على ذلك النّحو لتُصرف في جزء منها على المطالب المحدودة للحياة المشهودة، ثمّ لتُصرف فيما زاد على ذلك لتلبية مطالب أخرى تقتضيها الحياة الباقية في أقدار غير محدودة ، إذ هي سعادة غير خاضعة لقياس كمّي ولا زمني، وعلى هذا النّحو يتمّ التّكافؤ بين مقدّرات التكوين الإنساني وبين الآماد الزمنيّة للحياة المحدود منها والباقي، ويتمّ التّعادل المنطقي بين الطّرفين، وينتهي ذلك التفاوت بين قدرات الإنسان وما تتطلّبه حاجاته الضّروريّة في حياته الدّنيا.

وممّا يقول النورسي في بيان هذه المعاني أو ما هو قريب منها: " كلّ ذي شعور يعلم أنّ الله سبحانه قد خلق هذا الإنسان في أحسن تقويم، وربّاه أحسن تربية، وزوّده من الأجهزة والأعضاء كالعقل والقلب ما يتطلّع به إلى السّعادة الأبدية ويسوقه نحوها، ويدرك كذلك مدى الظّلم والقسوة إذا ما انتهى مصير هذا الإنسان المكرّم إلى العدم الأبدي، ويفهم كذلك مدى البعد عن الحكمة في عدم البعث الذي يجعل جميع الأجهزة والقوى الفطرية التي لها آلاف المصالح والفوائد دون جدوى ودون قيمة في الوقت الذي أودع سبحانه مئات من الحكم والفوائد في دماغه فحسب "[1].

والجهة **الثانية** من جهات التكوين الإنساني في مضمار دلالتها على الحياة الأخرى هي المتعلّقة بما هو مضمر في النّفس البشريّة من الآمال والأشواق والمطالب الرّوحية، فهذه النّفس تنطوي من ذلك على أقدار واسعة جدّا تتجاوز إلى غير حدّ ما هو متاح لتلبيتها في حياة

---

1 النورسي ـ الشعاعات : 268

الشّهادة، فالإنسان ينطوي على حبّ للعلم لا يشبعه المتاح في حياته، بل لا تكفي تلك الحياة لإشباعه، وينطوي على شوق للبقاء لا يلبّي منه العمر إلاّ شيئا قليلا، وينطوي على تطلّع للسّعادة لا يتحقّق منها في الحياة الدّنيا إلاّ النّزر اليسير، وقد لا يتحقّق منها شيء أصلا. فكيف يمكن تفسير هذا التّفاوت بين تكوين الإنسان في أشواقه وآماله وتطلّعاته وبين الممكن تحقيقه منها في الحياة؟

يجيب النورسي على هذا السّؤال بنفس المنهج الذي أجاب به على السّؤال الذي قبله، فيذهب إلى أنّ هذه الأقدار الواسعة من آمال الإنسان وأشواقه التي لا تجد لها في الحياة الدّنيا تحقّقا ممكنا، إنّما تحمل في نفسها دلالة على أنّ حياة الإنسان ليست هي هذه الحياة التي تعجز عن تحقيق تلك المطالب والأشواق، بل هي حياة ممتدّة بعد الموت إلى آماد الخلود، حيث يمكن هناك أن تتحقّق كلّ الآمال والأشواق والتّطلّعات.

وفي بيان هذا المعنى يقول النورسي: " إنّ حقيقة الإنسان وكمالاته وحاجاته الفطرية وآماله الأبدية وحقائقه واستعداداته تتطلّب النتائج والفوائد المذكورة للإيمان بالآخرة، وتدلّ قطعا على الآخرة وعلى الجنّة وعلى لذائذ مادّيّة محسوسة باقية، وتشهد على تحقّقها "[1]، ويقول في موطن آخر: " ما دام الإنسان مشتاقا فطرةً لجمال باق وقد خلق محبّا لذلك الجمال .. وإنّ الجمال الباقي لا يرضى بمشتاق زائل .. فلا بدّ أنّ هذا الإنسان سيبعث إلى دار البقاء والخلود، ولا بدّ أن سينال حياة باقية دائمة "[2]، وفي خلاصة هذه الفكرة " ما دام جميع لذائذ الدّنيا لا تشبع

---

1 نفس المرجع: 286

1 النورسي ــ اللمعات: 598

الخيال الذي هو أحد خدّام الماهية الإنسانيّة، فلا بدّ أنّ حقيقة الماهية الإنسانيّة الجامعة الشّاملة جدّا مرتبطة فطرة بالخلود والبقاء " [1].

إنّ الإنسان إذن ينطوي على قدرات واستعدادات تزيد عن حاجته من مطالب حياته الدّنيا، ومن جهة أخرى ينطوي على أشواق وآمال لا يكفي ما في هذه الحياة لتحقيقها، وفي كلا الجهتين ميلان غير مقبول في ميزان العقل لو قُدّرت الحياة على أنّها منحصرة في هذه الفانية، وليس من حلّ منطقي يعدّل طرفي المعادلة في الوجهين، ويبعد ما ينطوي عليه ذلك الميلان من العبثيّة في الخِلقة الإنسانيّة إلاّ بحياة أخرى تمتدّ إلى الأبد، وتصل بها الاستعدادات والقدرات إلى مداها في تحقيق مقتضياتها، كما تصل فيه الأشواق والآمال إلى مداها في إشباع مطالبها.

إنّ النورسي لم يكن في بياناته هذه كما درج عليه في كلّ بياناته في هذا الشّأن محلّلا نظريا، أو مقرّرا فلسفيّا، ولكنّه كان يدرج هذه البيانات في نسق تربوي إصلاحي، فحينما يقع في نفس المسلم أنّ تركيبه الذّاتي المادّي والمعنوي يشهد بحياة البقاء، ويرمز إليه ويدلّ عليه، فإنّ هذه الحياة ستكون قائمة في الوعي حاضرة فيه باستمرار، وهو ما من شأنه أن يحفّز الإرادة للعمل في هذه الحياة الدّنيا بما يدفع الاستعدادات والقدرات إلى مدى طاقاتها اطمئنانا لريعها الذي سيكون في الآجل بعد استيفاء العاجل، وبما يفضي إلى إشباع الأشواق والآمال إشباعا تسعه حياة البقاء إن لم تسعه حياة الفناء، وفي كلّ من هذا وذاك يَثرَى عمل الإنسان في كمّه وكيفه، فتعمر به حياة الإنسان في الدّنيا والآخرة.

---

2 النورسي ـ الشعاعات: 278

ويمتدّ النّورسي بآثار هذا الارتباط في ذهن المسلم بين حقيقة تركيبه وبين دلالتها على الآخرة إلى المجال الاجتماعي، فهو بعدما يبيّن دلالة التكوين الإنساني على الآخرة، يستنتج ما يفضي إليه الإيمان بتلك الدّلالة من أثر في الرّوابط الاجتماعية، فيقول: " ما إن يأتي الإيمان بالآخرة إلى هذا الإنسان ويمدّه ويغيثه حتى يحوّل ذلك الزّمن الضّيّق الشبيه بالقبر إلى زمان فسيح واسع جدّا، بحيث يستوعب الماضي والمستقبل معا، فيريه وجودا واسعا بسعة الدّنيا، بل بسعة تمتدّ من الأزل إلى الأبد، وعندئذ يقوم هذا الإنسان باحترام والده وتوقيره بمقتضى الأبوّة الممتدّة إلى دار السّعادة وعالم الأرواح، ويساعد أخاه ويعاونه بذلك التّفكير بالأخوّة الممتدّة إلى الأبد، ويحبّ زوجته ويرفق بها ويعاونها لأنّها أجمل رفيقة حياة له حتى في الجنّة " [1].

هذه نماذج من المنهج الذي انتهجه النورسي في شرح حقيقة الإنسان فيما يتعلّق منها بالجانب التّكويني فيه، سالكا مسلك الرّبط بين المظاهر التّكوينيّة وبين مدلولاتها العقدية، جاعلاً تلك المدلولات بعداً أساسياً من أبعاد مظاهر التّكوين، وجزءً مكمّلاً لحقيقتها، بحيث يقف النّاظر فيها على الوجه الظّاهري المشهود والوجه العقدي الغيبي كوجهين لحقيقة واحدة، ليكون من ذلك أثر فاعل في النّفس، مغيّر ما بها، دافع بالإرادة إلى مقتضيات الوجه العقدي الغيبي من الفعل الثريّ الذي يعمر الحياة.

---

1 النورسي ــ الشعاعات : 279

إنّه منهج في التّقرير العقدي لمفهوم الإنسان من شأنه أن يؤسّس فرعا من فروع علم العقيدة، ينظّر للإنسان موضوعا قائما بذاته، ليكون مرجعا لكلّ ما يُبنى من نظم في نطاق مشروع النّهضة الإسلامية، وليفعّل إرادة المسلم بما يصبح للبعد العقدي من مدخل في تصوّره لحقيقة نفسه، وبما يكون للاستدلال العملي ببيان المنفعة الواقعيّة للعقيدة التّصديقيّة النظرية من استنفار للتروع إلى المبادرة والفعل والإنجاز، فيصحّ إذن في حال المسلم الفكر والعمل معا، وتلك هي الشروط الضروريّة التي لا تكون نهضة بدونها.

وإنّ هذا المنهج النّورسي لحريّ بأن يُدرس لتتبيّن معالمه، وأن تُجمع عناصره وتؤلّف أجزاؤه، ليبدو صورة متكاملة سوف تكون بدون شكّ مفيدة كبير الفائدة في سبيل إنشاء علم الإنسان الإسلامي. وليت بديع الزمان خفّف في منهجه هذا قدراً مّا من مترعه الصّوفي الذي نحا به في تقريره لحقيقة الإنسان منحى الإصلاح الرّوحي الذي يغلب فيه معنى التّعبّد كصلة مباشرة بالله تعالى، ويضمر فيه إلى حدّ كبير معناه كصلة بالله بطريق التّعمير في الأرض، فهي عبادة توازي العبادة في معناها المباشر، والمسلمون اليوم في أشدّ الحاجة إلى أن يُصحّح في أذهانهم هذا المفهوم لينطلقوا في عبادة الله تعالى بالتّعمير في الأرض كجزء أساسيّ من مفهوم الخلافة. وهذا ملحظ ينبغي فيما نرى أن يؤخذ بالتّلافي لما يُستفاد من هذه المنهجيّة النّورسيّة في تقرير حقيقة الإنسان، فيقع تطوير هذه المنهجيّة في اتّجاه الاهتمام بعبادة التّعمير.

المؤلف في سطور

- البروفسور عبد المجيد عمر النجار: من مواليد الجنوب التونسي (قرية بني خداش) سنة 1945.

- حاصل على الدكتوراه في العقيدة والفلسفة من جامعة الأزهر سنة: 1981

- حاصل على الماجستير في العقيدة والفلسفة من جامعة الأزهر سنة:1974

- حاصل على الليسانس في أصول الدين من الجامعة الزيتونية سنة:1972

- درس في الجامعة الزيتونية، ومتعاقداً بجامعة الأمير عبد القادر الإسلامية بالجزائر، وبجامعة الإمارات العربية المتحدة، وبجامعة قطر، وأستاذاً زائراً بالعديد من الجامعات العربية والإسلامية .

- شارك في العديد من المؤتمرات والندوات العلمية العالمية.

مؤلفاته

1- المعتزلة بين الفكر والعمل (بالإشتراك).

2- العقل والسلوك في البنية الإسلامية.

3- المهدي بن تومرت: حياته وآراؤه وأثره بالمغرب.

4- تجربة التغيير في حركة المهدي بن تومرت.

5- تحقيق رسالة " في الرد على النصارى" لفخر الدين الرازي.

6- خلافة الإنسان بين الوحي والعقل.

7- تحقيق كتاب "تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين"للراغب الأصفهاني.

8- صراع الهوية في تونس.

9- رؤية مستقبلية للجامعة الزيتونية.

10- فقه التدين فهماً وتنزيلاً (جزآن).

11- المقتضيات المنهجية لتطبيق الشريعة الإسلامية.

12- فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب.

13- مباحث في منهجية الفكر الإسلامي.

14- دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين.

15- الإنسان في العقيدة الإسلامية : مبدأ الإنسان.

16- الإنسان في العقيدة الإسلامية : قيمة الإنسان.

17- الإيمان بالله وأثره في الحياة .

18- المستقبل الثقافي للغرب الإسلامي.

19- القرآن الكريم في دائرة المعارف الإسلامية

20- المنهج الإصلاحي بين السياسة والتربية: ابن عربي وابن تومرت أنموذجاً.

21 - الشهود الحضاري للأمة الإسلامية(ثلاثة أجزاء).

22- في المنهج التطبيقي للشريعة الاسلامية.

23- قضايا البيئة من منظور إسلامي.

24- مقاربات في قراءة التراث .

25- العديد من البحوث المنشورة.